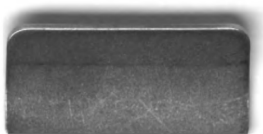


GEORG SAMUEL ALBERT MULLER

WÖRTERBUCH
DER KRITISCHEN
PHILOSOPHIE

B2751
.M52
1.Bd.
1.Abth.



AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichst vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die besten Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Ära publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION

115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles

1968

ENCYCLOPÄDISCHES
W Ö R T E R B U C H

DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER
VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ER-
KLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATI-
SCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND
SÄTZE;

MIT
NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS
DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND
ALPHABETISCH GEORDNET

VON
G. S. A. M E L L I N,
ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE
ZU MAGDEBURG.

ERSTER BAND.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,
BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1 7 9 7

ENCYCLOPÄDISCHES
W Ö R T E R B U C H

DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON
G. S. A. M E L L I N,
ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE
ZU MAGDEBURG.

L B A N D. I. A B T H E I L.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,
BEI FRIEDRICH FROMMANN.
1 7 9 7.

ENCYCLOPÄDISCHES
W Ö R T E R B U C H
D E R
KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

V O R R E D E.

Der Zweck dieses Wörterbuchs ist, die Lehren der kritischen Philosophie, in ihrem ganzen Umfange, deutlich, faßlich und überzeugend vorzutragen. Allein, da der Verf. dabei verschiedene Absichten hatte, so mußte er auch auf verschiedene Mittel denken, jenen Zweck zu erreichen. Zunächst wollte er das Studium derjenigen Philosophie, die der Stolz und der Segen unsers ablaufenden Jahrhunderts ist, befördern und allgemeiner machen. Da es nun stets des V. Ueberzeugung gewesen ist, man müsse die kritische Philosophie in Kants Schriften studiren, ehe man irgend eine der zahlreichen Schriften seiner Schüler lese; so schrieb er die Marginalien, um durch Darlegung des Hauptinhalts jedes Absatzes in Kants kritischen Schriften die Auffassung des richtigen Sinnes derselben zu erleichtern, und zu einer systematischen Uebersicht des Ganzen zu verhelfen. Ein fortlaufender Commentar würde zwar den Sinn einzelner Stellen jener unsterblichen Werke erörtert haben, aber es würde dadurch dem Leser der-

selben der Ueberblick noch mehr erschwert, und die Auffassung des Ganzen fast unmöglich geworden seyn. Demohingeachtet würde sich Mancher, der mit Hülfe der Marginalien z. B. die Critik der reinen Vernunft zum erstenmal durchgelesen hat, öfters bei dieser und jener Stelle eine Erläuterung gewünscht haben. *) Und diesem so natürlichen Wunsche wollte ich durch gegenwärtige ausführliche Auseinandersetzung einzelner Begriffe und Sätze in alphabetischer Ordnung ein Gnüge thun.

Wer die kritische Philosophie mit Erfolg, d. h. so, daß er nicht nur die Lehren derselben verstehe, sondern sich auch von den Wahrheiten derselben überzeuge, studiren will, der muß Kants sämtliche critische Schriften, so wie sie in den Marginalien geordnet sind, wenigstens zweimal lesen. Das erstemal mit Hülfe der Marginalien kurforisch. Er lese nemlich erst den Satz in den Marginalien, den Kant vortragen will, so weiß er, worauf es ankömmt; dann lese er Kants Vortrag selbst, und sodann den Satz in den Marginalien noch einmal, so wird er meistens den

*) So verlangte ein Recensent in der Oberdeutschen Literaturzeitung, die Marginalien sollten ihm die Dienste eines Commentars leisten. Was sie doch nicht sind, und nicht seyn können.

Sinn des Kantischen Vortrags schon gefaßt haben. Nach Endigung einer ganzen Abtheilung, z. B. gleich der Abtheilung I. in der Einleitung der Critik d. r. V., überlese man, um der Uebersicht des Ganzen willen, alle Marginalien dieser Abtheilung, also zu Abtheilung I. der Einl. die 5 ersten, noch einmal. Und so gehe man von einer Abtheilung zur andern fort. Findet man dennoch Stellen, die unverständlich bleiben, oder Lehren, für die der Beweis die Ueberzeugung nicht erzwingt, so streiche man sich diese Stellen und Beweise vor der Hand an. Nach Endigung dieser kurforischen Lektüre sämmtlicher kritischen Schriften fange man sie von neuem an zu lesen, und recht eigentlich zu durchdenken. Und bei diesem zweiten Curfus soll nun das Wörterbuch hoffentlich seine Dienste thun. In demselben wird man nicht nur über die angestrichenen Stellen und Beweise, unter dem Worte ihres Hauptbegriffs, nähere Auskunft finden, sondern das ganze Wörterbuch kann auch vermittelst des angehängten Registers zu einem fortlaufenden Commentar dienen. Denn es soll keine Seite der critischen Schriften Kants in demselben unerläutert bleiben.

Es kömmt bei diesem Wörterbuche nun hauptsächlich darauf an, ob ich den möglichsten Grad der Fals-

lichkeit erreicht habe, so daß es auch wirklich erläutert und nicht noch mehr verdunkelt. Diese Falschheit habe ich theils durch den Vortrag selbst, theils durch die gegebenen Beispiele zu bewirken gesucht. Da aber Beispiele nicht immer möglich sind, oder doch nicht immer ausschließend den Fall enthalten, den sie erläutern sollen; da es ferner unmöglich ist, überall einem Jeden, der ohne alle Vorkenntnisse ist, falsch genug zu seyn, weil dieses zu einer Weitläufigkeit ohne Ende führen würde, so kommt uns hier die alphabetische Ordnung sehr zu Hülfe. Bei einem systematischen Vortrage gewinnt die Ueberzeugung, das ist unläugbar, jede Wahrheit steht bei demselben an ihrer Stelle, aber jede Wahrheit wird auch nur einmal vorgetragen, und von Einer Seite betrachtet, nemlich der, die an der Stelle des Systems, wo sie steht, die wichtigste ist. Bei einer alphabetischen Ordnung hingegen ist das System zerrissen, und folglich müssen hier alle die Wahrheiten, die auf den zu erläuternden Begriff Einfluß haben, von der Seite vorgetragen werden, von welcher sie für diesen Begriff wichtig sind; und dies giebt nun Veranlassung, die Hauptätze eines Systems auf allen Seiten zu betrachten, und dadurch der Deutlichkeit der Einsicht zu Hülfe zu kommen, für die vielleicht hier

und dort der erwähnte unvermeidliche Mangel an Falschheit beim Vortrage des Hauptsatzes ein Hinderniß war.

Ein anderes Mittel meinen Zweck, die Lehrsätze der kritischen Philosophie falschlich und verständlich darzulegen, besteht darin, daß ich sie nicht selten mit den Lehrsätzen andrer Philosophen über denselben Gegenstand, z. B. eines Leibnitz, Hume, Wolf, Lambert u. s. w. verglichen und das Unterscheidende gezeigt habe. Ich habe zuweilen Kants Lehre in der Sprache dieser Männer ausgedrückt, oder sie an den Vortrag derselben angeknüpft. Hierdurch hoffe ich, die Sache, auf die es ankömmt, vornehmlich denen verständlich zu machen, die in dem Geiste eines dieser Männer zu denken gewohnt, und mit dem System derselben vertraut sind. Durch solche Zusammenstellungen habe ich bloß Licht über meinen Gegenstand zu verbreiten gesucht, und es mir weder im Herzen, noch in meinem Ausdruck erlaubt, die verdienten Denker der Vorzeit darum zu verachten oder zu mißhandeln, weil sie das Ziel nicht erreichten, zu welchem unser größser Zeitgenosse uns hinführte. Auch sie haben redlich das Ihrige gethan, und ohne Sie würden wir noch heute am Anfange des Weges stehen, der nun hinter uns ist. Sie haben das Verdienst, daß sie alle auf Erkenntniß

und Wahrheit hingearbeitet haben, und wir würden wahrlich sehr unrecht thun, wenn wir sie bloß nach dem Erfolg, und nicht zugleich nach ihrem redlichen Willen und der Aufwendung ihrer Talente schätzen wollten. Sie haben uns alle die Irrwege aufgedeckt, vor denen sich der philosophische Denker jetzt hüten kann. Diese liegen nun, wie auf einer Charte vorgezeichnet vor uns. Sollte jemals die nordwestliche Durchfahrt über Amerika gefunden werden, werden dann wohl die verdienten und großen Seefahrer nicht mehr die Achtung der Nachwelt verdienen, die jene Durchfahrt in unsern Tagen vergeblich suchten, und dabei manchen Weg fanden, und manche Entdeckung machten, die sie zwar nicht zum Ziel führten, aber darum doch wahrlich nicht unnütz und ganz umsonst sind. Und so beurtheile ich auch alle die mißlingenden Versuche der achtungswürdigen und verdienten Philosophen, die noch kürzere, noch sicherere Wege aufsuchen wollen, als der ist, den die Kritik so richtig vorgezeichnet hat. Wenn ich es bedauern muß, daß der Aufwand von Kräften und Talenten nicht darauf gerichtet wird, das aufzubauen und in allen seinen kleinsten Theilen zu vollenden, wozu bereits der Grund gelegt ist; so erkenne ich doch nicht den negativen Nutzen,

den gewiß jene Bemühungen so vieler wahren Denker haben müssen. Es geziemet übrigens der Würde einer ächten Philosophie, kalt, unpartheißch und nach Gründen die Lehren ihrer Liebhaber zu würdigen; aber so wie sie keine andre Neigung kennt, als Liebe zur Erkenntniß und Wahrheit, so sind ehrfürchtige Rechthaberei und verächtliche Behandlung ihrer Verehrer ihr durchaus fremd, und sie zieht nie den Menschen, sondern nur Behauptungen vor ihren Richterstuhl, liebt und schätzt aber auch selbst die Bemühungen der Irrenden.

Auf diese Weise habe ich nun gesucht, vollständig in meinen Erklärungen der in Kants Schriften enthaltenen Lehrsätze und Begriffe zu werden. Und um hierin noch etwas mehr zu leisten, habe ich auch zuweilen Nachrichten und Erläuterungen aus der ältern Geschichte der Philosophie gegeben, und die Lehrsätze der alten Philosophen mit denen des großen Denkers, dessen Schriften ich erläutere, verglichen. Allein hierin verspreche ich keine Vollständigkeit. Ein jeder Leser hat nun in seinem Exemplare die Fächer, auf die er bei seiner Lectüre andrer philosophischen Schriften alter und neuer Zeit Rücksicht nehmen kann, und es wird gewiß eine belohnende Arbeit seyn, wenn er für sich selbst nach und nach die Geschichte Jedes Artikels

dadurch entstehen sieht, daß er die Meinungen früherer Denker, so wie sie ihm bekannt werden, nach diesem Artikel ordnet.

Nicht alle Artikel können von gleicher Wichtigkeit seyn, nicht alle können auch mit gleichem Erfolg und Interesse bearbeitet seyn. Aber alle werden hoffentlich so viel enthalten, als hinreicht, den Begriff, von dem die Rede ist, ins Licht zu setzen. In mehreren Artikeln habe ich versucht, die Wissenschaft zu erweitern; ich wollte dadurch das Werk auch dem Kenner interessant machen, so wie es dem Lehrer zum Repertorium dienen kann. Diese Nebenzwecke haben indessen nicht nur in dem Maasse erreicht werden können, als jener Hauptzweck, das Studium der kritischen Philosophie für den Nichtkenner zu erleichtern. Ich nehme dabei an, daß ein solcher Nichtkenner in der Mathematik nicht bewandert sei, daher bin ich vornehmlich bemühet gewesen, die so unentbehrlichen mathematischen Vorkenntnisse da, wo es nöthig war, zu ergänzen.

Dieses Wörterbuch umfaßt übrigens nur die kritischen und diejenigen dogmatischen Schriften Kants, die nach seinen kritischen Schriften erschienen sind. Von den ältern kann höchstens nur dann die Rede seyn,

wenn sie etwas in seinen neuern Schriften erläutern und aufklären.

Die erste Abtheilung des ersten Bandes dieses Werks enthält bloß den Buchstaben A, und man möchte also fürchten, daß aus vier Bänden zwölf, und aus 8 Abtheilungen 24 werden könnten. Allein, da ich wünschte, daß die Leser die ersten Abtheilungen sogleich brauchbar finden möchten, ohne erst auf die folgenden Abtheilungen warten zu dürfen, so habe ich manche Artikel in den ersten Abtheilungen weitläufiger ausarbeiten, und manches hineinbringen müssen, was sonst wohl in andere Artikel zu verweisen gewesen wäre. Dieses kommt mir also in den folgenden Abtheilungen wieder zu Gute, und ich hoffe daher, schon in der zweiten Abtheilung die Buchstaben B und C, wo nicht auch D, liefern zu können. In dieser Abtheilung werden vielleicht die Artikel Begriff, Bewegung, Bewegungsvermögen der Seele und Beweis einige Aufmerksamkeit verdienen. Der Artikel Bewegung wird eine erläuternde Uebersicht der Hauptfachen aus dem, für so viele noch verschlossenen, aber äußerst interessanten und wichtigen Kantischen Werk über die metaphysische Naturlehre enthalten.

Die historischen Artikel über einzelne Philosophen und ihre Lehrrätze reichen nur so weit, als es zu unserm Zweck dient, und ich hoffe daher, daß sie den Lesern des Wörterbuchs nicht unnütz seyn werden. In der folgenden Abtheilung werde ich auf diese Weise unter dem Worte Berkley eine Nachricht von diesem Philosophen und seinem Idealismus aus einer seiner Schriften geben. Die Schriften, die ich benutzt habe, sind gewissenhaft angegeben worden, und ich habe nicht leicht eine Schrift citirt, ohne die citirte Stelle im Buche selbst, woraus sie genommen ist, im Zusammenhange nachgelesen zu haben.

Uebrigens werde ich mich freuen, wenn dieses Wörterbuch, seinem Zwecke nach, wirklich etwas dazu beitragen wird, philosophische Wahrheiten allgemeiner zu machen, und das Licht immer mehr zu verbreiten, das uns jetzt so wohlthätig vorleuchtet.

A posteriori.

Von hinten her, aus der Erfahrung, empirisch, sind Ausdrücke, welche anzeigen, daß der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht anders, als durch seine Sinne erlangt haben könne. Eine gewisse Erkenntniß ist *a posteriori*, heist also, sie kann ihre Erkenntnißquelle nur allein in der Erfahrung haben (C. 2.); oder, man kann diese Erkenntniß nur durch Eindrücke auf die Sinne erlangen; sie kann nur durch eine Empfindung entstehen, deren man sich bewußt ist. Daß ein Haus brennt, kann ich nur wissen, wenn man mirs sagt, oder wenn ich es mit Augen sehe. Dann macht nemlich etwas einen Eindruck auf mein Gehör oder mein Gesicht, den ich vorher nicht hatte, dieses Eindrucks bin ich mir bewußt, und er verhilft mir nun zu der Erkenntniß, daß ein Haus brennt.

1. Der Ausdruck *a posteriori* (von hinten her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniß, von der man ihn braucht, mit dem erhaltenen Eindruck auf die Sinne, oder mit der Erfahrung, stehet. Erst muß nemlich der Eindruck geschehen, und dann erst kömmt die Erkenntniß, die daraus entspringt, hinten her, *cognitio experientia posterior est*, die Erkenntniß kömmt hinter der Erfahrung her. Erst muß man wahrnehmen, oder sich erzählen lassen, daß ein Haus in Flammen stehet, ehe man das wissen kann.

2. Die Eindrücke auf die Sinne, die wir erhalten, können entweder bloß die Veranlassung zu einer Erkenntniß seyn, bewirken, daß ich bey Gelegenheit derselben eine gewisse Erkenntniß erlange, oder sie sind

wirklich das, woraus allein die Erkenntniß entstehen kann. Ich sehe z. B. Aepfel, und will ihre Anzahl wissen, ich zähle sie zu dem Ende so, daß ich immer zwei zusammen nehme, und finde, daß wenn ich dieses zweimal thue, ich vier Aepfel habe. Diese Aepfel sind also dadurch, daß ich sie wahrnahm und zählte, die Quelle der Erkenntniß, daß diese Aepfel, die ich vor mir habe, ein jeder von ihnen in der Ordnung genommen, in der ich sie faßte, vier ausmachen. Nun kann ich aber die Ordnung, in welcher ich diese vier Aepfel, je zwei und zwei, zusammen fasse, 24 mal verändern. Um nun gewiß zu seyn, daß es nicht in der zufälligen Ordnung liege, in der ich sie nach zweien zusammen genommen habe, daß ich vier Aepfel zähle, müßte ich sie nach allen 24 Ordnungen durchzählen. Dann wüßte ich erst wirklich aus der Erfahrung, daß zwei von den gezählten Aepfeln zweimal genommen, deren vier sind, aber ich wüßte es auch nur von den viere, die ich wirklich 24 mal nach immer veränderter Ordnung gezählt hätte. Noch wüßte ich es aber nicht von andern Aepfeln, wären sie auch derselben Art, nur nicht die nehmlichen, ich wüßte es auch noch nicht von andern Dingen. Gesetzt nun, es läge in uns selbst ein Grund, der jeden Menschen, auch selbst denjenigen, der diesen Grund nicht kennt, nöthigte, sobald er vier Aepfel nach zweien durchgezählt hat, zu behaupten, zwei mal zwei sei immer vier, es möchten diese oder andre Aepfel, Aepfel oder Birnen seyn, man möge die Ordnung ändern, wie man wolle; so hätte der Eindruck der Aepfel auf die Sinne zwar diese Behauptung veranlaßt, aber er wäre doch nicht der Grund derselben. Giebt nun ein Eindruck auf die Sinne, so wie hier, die Veranlassung zu einer Erkenntniß, so sagt man, die Erkenntniß entstehe mit der Erfahrung, sie fange der Zeit nach mit der Erfahrung an (M. I. 1. C. 1.); ist aber der Eindruck auf die Sinne von der Art, daß nur durch ihn allein die Erkenntniß entstehen kann (1), so sagt man, die Erkenntniß entspringe aus der Erfahrung (M. I. 2.). Im letzten Fall heißt sie *a posteriori*, und die Erfahrung ist dann eine Erkenntnißquelle *a posteriori*.

3. Alle Erkenntniß fängt, der Zeit nach, mit der Erfahrung an (M. I. 1.). Euler drückt dieses (Briefe an eine deutsche Prinzessin, Leipzig, 1775. 8. Br. 81.) so aus: „Der erste Stoff (zur Erkenntniß, der Zeit nach,) wird ihr (der Seele) von den Sinnen zugeführt, vermittelt der (Sinnen-) Werkzeuge ihres Körpers, daher es (der Zeit nach) das erste Vermögen der Seele ist, gewahr zu werden, oder zu empfinden.“ Denn erhielten wir keine Eindrücke durch die Sinne, so würde das Erkenntnißvermögen nicht zur Ausübung geweckt und in Thätigkeit gesetzt, und erhielte weder Stoff zur Erkenntniß, noch Veranlassung, etwa einen Stoff zur Erkenntniß aus sich selbst zu nehmen. Heydenreich sagt daher deutsche Monatschr. Oct. 1794. S. 155.): „Die philosophischen Empiriker (welche alle Erkenntniß von der Erfahrung ableiten) haben in so fern recht, als ohne Erfahrung kein Begriff zu unserm Bewußtseyn gelangt, und man die veranlassende Ursach (der Entwicklung) aller unserer Begriffe in Empfindungen des äußern und des innern Sinnes suchen muß.“

4. Eine Erkenntniß kann nun unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung entspringen. Wenn ich ein Haus brennen sehe, so entspringt meine Erkenntniß davon unmittelbar aus der Erfahrung, denn es ist zwischen dem Sehen und dem Erkennen nicht noch ein Vernunftschluß nöthig, sondern wenn ich nur weiß, was das heißt, ein Haus brennt, so kann ich gleich beim Anblick des in Flammen stehenden Hauses sagen, das Haus brennt. Daß aber dieses Haus werde in einen Aschenhaufen verwandelt werden, das kann ich durch Schlüsse folgern, zu denen einer der Vordersätze ist, wenn das Feuer nicht werde gelöscht werden. Diese Folgerung ist also, weil sie ebenfalls Erfahrung voraussetzt, mittelbar, durch Schlüsse von Erfahrungen abgeleitet. Aber nur von der Erkenntniß der ersten Art sagte man gemeinlich vor Kant, sie sei *a posteriori*, und nannte die Erkenntniß der letzten Art eine Erkenntniß *a priori*, weil die unmittelbare Erfahrung erst darauf folgen mußte.

5. Kant hingegen nennt alles Erkenntniß *a posteriori*, was irgend, sei es auch durch Schlüsse, wenn sie auch von der unmittelbaren Erfahrung, durch noch so

viele Zwischenätze und Schlüsse, noch so entfernt sind, aus der Erfahrung folgt. Ist also ein noch so entfernter Vorderatz einer ganzen Reihe von aneinander hängenden Schlüssen eine Erfahrung, so ist die ganze Reihe der daraus gefolgerten Wahrheiten, bis auf die allerletzte Schlussfolge (Consequenz), ins Unendliche (*in infinitum*), wenn auch keine Erfahrung sich weiter einmischt, *a posteriori*. S. *a priori*.

6. Der Ausdruck *a posteriori* wird also von Kant *absolute* (nicht vergleichungsweise) und im strengsten Verstande genommen. Er bedeutet weder auf Veranlassung der Erfahrung, noch bloß unmittelbar aus derselben entsprungen, sondern überhaupt, ursprünglich aus der Erfahrung her; und die Erkenntnisquelle aller Erkenntnis *a posteriori* ist (unmittelbare oder mittelbare) Empfindung, welche eben, mit Bewußtseyn verknüpft, Erfahrung heist.

Kant Cr. der r. Vern. S. 1 — 3. 60.

Lambert Org. 1 Th. S. 348. 412 — 416.

A priori.

Von vorne her, unabhängig von aller Erfahrung (Pr. 112.), sind Ausdrücke, welche in der kritischen Philosophie anzeigen, daß der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht durch seine Sinne erlangt habe, sondern daß sie von aller Erfahrung und von allen Eindrücken auf die Sinne ganz unabhängig sei. Daß zweimal zwei vier ist, können wir nicht aus der Erfahrung wissen, denn wir behaupten damit, daß jedesmal, wenn wir zu zwei Dingen noch zwei derselben hinzufügen, wir vier haben müssen, und daß uns folglich nie eine Erfahrung vorkommen könne, in der einmal zweimal zwei weniger, oder mehr, als vier machen werde. Diese Behauptung schreibt also der Erfahrung ein Gesetz vor, und kann folglich unnützlich aus derselben entsprungen seyn, weil wir nemlich zwar oft erfahren haben können, daß zwei Dinge zweimal genommen vier dergleichen sind, aber über alle wirklichen Dinge in der ganzen Welt können wir doch diese Erfahrung nicht angestellt haben. Aus der Erfahrung würde

daher nur folgen, es sei wahrscheinlich, daß jedesmal zwei mal zwei vier machen werde, weil das Gegentheil noch Niemanden vorgekommen sei. Unsere Behauptung aber gehet weiter; wir sagen nemlich, es muß durchaus so seyn, das Gegentheil ist schlechthin unmöglich, und es kann zwei mal zwei nimmermehr weniger oder mehr als vier seyn.

1. Der Ausdruck *a priori* (von vorne her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniß, von der ich ihn brauche, mit der Erfahrung stehet. Ehe ich noch eine Erfahrung darüber anstelle, kann ich vorher bestimmen, wenn ich zu zwei Aepfeln noch zwei hinzu thue, so habe ich zwei Aepfel zweimal genommen, und das müssen jetzt und allemal vier Aepfel ausmachen, kein Mensch wird jemals mehr oder weniger heraus zählen, *cognitio experientia prior est*, die Erkenntniß gehet der Erfahrung (dem Ursprunge, obwohl nicht immer der Zeit nach) vorher. Man weiß gewiß, daß zwei mal zwei Aepfel vier seyn müssen, ohne sie je durchgezählt zu haben.

2. Nach Baumgarten (Metaphyf. §. 22.) wird etwas *a priori* erkannt, wenn die Erkenntniß desselben aus seinem Grunde, und *a posteriori*, wenn sie aus seiner Folge hergeleitet wird. Allein dieser Grund, oder ein andrer, von welchem derselbe abgeleitet wird, kann eine Erfahrung seyn. Wenn jemand das Fundament eines Hauses untergräbt, so weiß ich vorher, ehe ich die Erfahrung mache, also, nach Baumgartens Sprachgebrauch, *a priori*, daß das Haus einfallen werde, weil es dann keine Unterstützung mehr haben wird. Denn die Körper sind schwer, und müssen also ohne Unterstützung fallen. Aber daß sie schwer sind, weiß ich aus der Erfahrung, folglich ist die Behauptung, daß das Haus einfallen werde, nur in Baumgartens, aber nicht in Kants Bedeutung des Worts, *a priori*; und was in Rücksicht darauf, daß es durch eine Reihe von Schlüssen aus Gründen hergeleitet wird, *a priori* heißt, ist in Rücksicht darauf, daß die erste Erkenntnißquelle doch eine Erfahrung ist, *a posteriori* (M. I. 4. C. 2.).

3. Eigentlich nimmt Baumgarten die beiden Kunstwörter, *a posteriori* und *a priori*, in einer logischen, Kant aber in einer metaphysischen Bedeutung. Baumgarten, und mit ihm die Leibnitzwolfsche Schule, gebrauchten sie, um den verschiedenen Gang des menschlichen Verstandes, bei Untersuchung der Wahrheit, dadurch anzugeben, ob er nemlich von der Folge zu den Gründen hinauf, oder von den Gründen zu den Folgen hinab gehe. Den Schluss von den Folgen auf die Gründe nannten sie Erkenntniß *a posteriori*, und den Schluss von den Gründen auf die Folgen Erkenntniß *a priori*. Kant hingegen gebraucht diese Kunstwörter, um dadurch die Erkenntniß, nicht etwa nach ihrer willkürlichen Behandlung durch den Verstand (logisch), sondern nach der Quelle, woraus sie ursprünglich entspringt (transcendental) zu classificiren, und nennt Erkenntniß *a posteriori* solche, die allein aus einer Empfindung vermittelt der Sinne, und Erkenntniß *a priori* solche, die allein aus der Beschaffenheit der Empfindungsfähigkeit und Denkkraft überhaupt entspringen kann.

4. Da alle Erfahrung Erkenntniß von Dingen ist, die als Wirkungen gewisser Urfachen betrachtet werden müssen, so nannte man „alle Erfahrung, und was man aus derselben bewies, Erkenntniß von hinten her (*cognitio a posteriori*), die übrige vernünftige Erkenntniß (Erkenntniß aus Vernunftgründen) aber die Erkenntniß von vorne her (*cognitio a priori*)“ (Meier Auszug aus der Vernunftlehre §. 205). Diese Unterscheidung betrifft aber wiederum nur die Art der Ueberzeugung von der Wahrheit einer Erkenntniß (die Erkenntnißart), nicht aber die Art ihres eigenthümlichen Ursprungs (die Erkenntnißquellen), oder wie eine gewisse Erkenntniß nur allein in uns erzeugt werden kann; welches auch daraus erhellet, daß man behauptete, man könne zwar (noch) nicht alle Dinge auf beiden Wegen erkennen, allein es sei doch an sich nicht unmöglich, daß eine jede mögliche Sache auch auf beiderlei Art erkannt werden könne. Man nannte sie auch Erkenntnisse aus der Erfahrung und Erkenntnisse aus der Vernunft, und deutete damit bloß an,

dafs im ersten Falle die Sinne, im letztern das blofse Nachdenken zur Erforschung der Wahrheit wären gebraucht worden. Dieses betrifft also blofs das Instrument, womit der Baum der Erkenntniß gezogen wird, aber nicht den natürlichen Boden, aus welchem er allein hervorschiefst.

5. Die metaphysische Bedeutung der Worte *a posteriori* und *a priori* finden wir indessen schon vor Kant bei einigen Philosophen. Cudworth (*de aeternis iustis et honestis notionibus* C. III. §. V.) sagt *): „Der Sinn nimmt die einzelnen äufsern Körper durch etwas von ihnen ausfließendes wahr, und also *a posteriori*. Die Empfindungen, weil sie hinterher kommen, sind Abdrücke (Abbildungen). Die Notionen, welche von den Empfindungen erzeugt werden, sind nur unbedeutende und sehr veränderliche Bilder der in die Sinne fallenden Dinge, und gleichen den Schatten, aber die Erkenntniß *a priori* ist ein anticipirtes Begreifen der Dinge. Doch wir wollen die Vorschriften und Kunstwörter der Metaphysiker bei Seite setzen.“

6. Lambert giebt (*Organon B. I. Diánoiol* §. 654.) auch verschiedene Bedeutungen der Wörter *a posteriori* und *a priori* an. „So fern, sagt er, sich aus dem, was man schon weiß, Sätze u. s. w. finden lassen, ohne dafs man erst nöthig habe, diese unmittelbar aus der Erfahrung zu nehmen; so fern sagen wir, dafs wir solche Sätze u. s. w. *a priori* finden. Müssen wir aber die unmittelbare Erfahrung gebrauchen, um einen Satz u. s. w. zu wissen, so finden wir es *a posteriori*.“ Ferner (§. 656.): „Da wir die Vordersätze haben müssen, ehe wir den Schlusatz ziehen können, so gehen die Vordersätze dem Schlusatz vor, und dieses heifst demnach allerdings *a priori* gehen. Hingegen, wenn wir die Vordersätze nicht haben, oder

*) *Sensus corpora singularia externa opo rei alicuius ab illis fluentis, et propterea a posteriori percipit. ὅσατοι οὐκείαι αἰσθητικαὶ εἰκονες αἰσ., sensus, quia posteriores sunt, rerum sunt imagines. Notiones, quas sensus pariunt, inania tantum sunt et parum constantia rerum in sensus incurrentium simulacra, umbrarumque non dissimilia, at cognitio anticipata est rerum comprehensio, quae a priori fit. Sed mittamus tandem Metaphysicorum praecepta et vocabula.*

uns derselben nicht zugleich bewußt sind, um den Schlusatz ziehen zu können, so haben wir kein ander Mittel, als die Erfahrung, und wir müssen es, um den Satz zu wissen, auf die Erfahrung ankommen lassen. Da nun dieses nicht *a priori* ist, so hat man es *a posteriori* genannt. Dieses stimmt mit Baumgartens Erklärung (2. 3.) überein, und ist, wie gezeigt worden, eine logische Bedeutung.

7. Lambert stößt aber nun auf die metaphysische Bedeutung (§. 637). „Man sieht aber leicht ein, fährt er fort, daß diese beiden Begriffe müssen verhältnißweise genommen werden (d. h. dem Grade nach, aber nicht wesentlich, specifisch, verschieden sind). Denn wollte man schließen, daß nicht nur die unmittelbaren Erfahrungen, sondern auch alles, was wir daraus finden können, *a posteriori* sei, so würde sich der Begriff *a priori* bei wenigen von den Fällen gebrauchen lassen, wo wir etwas durch Schlüsse vorausbestimmen können, weil wir in folchem Falle keine von den Vorderfätzen der Erfahrung müßten zu danken haben.“ Gerade in dieser Bedeutung allein nimmt Kant den Ausdruck *a priori*, obgleich Lambert fortfährt: Und so wäre in unserer ganzen Erkenntniß so viel als gar nichts *a priori*. Und (§. 639.) sagt er: Wir wollen es demnach gelten lassen, daß man *absolute* und im strengsten Verstande nur das *a priori* heißen könne, wobei wir der Erfahrung nichts zu danken haben. Ob sodann in unserer Erkenntniß etwas dergleichen sich finde, das ist eine ganz andere, und zum Theil wirklich unnöthige Frage.“ Die Gründe für diese seine Behauptung giebt er nicht an. Das ist aber die eigentlich metaphysische Frage.

8. Kant nimmt also das Wort *a priori*, nach Lamberts Ausdruck, *absolute* und in der strengsten Bedeutung, und versteht darunter, daß die Erkenntniß schlechterdings gar nicht aus der Erfahrung sei und seyn könne, so daß der Mensch zwar bei Gelegenheit einer Erfahrung sich derselben bewußt werden kann, aber ohne daß unter ihren auch noch so entfernten Erkenntnißquellen irgend eine Erfahrung sei. Hingegen nennt er nicht,

wie Lambert (§. 639.), „alles im weitläufigsten Verstande *a priori*, was wir voraus wissen können, ohne es erst auf die Erfahrung ankommen zu lassen;“ denn dabei ist noch immer die Frage, ob die Regel, nach der wir es voraus wissen können, nicht doch aus der Erfahrung entsprungen sei, in welchem Falle es dennoch nach Kants Sprachgebrauch, und Lamberts strengster Bedeutung, *a posteriori* seyn würde.

9. In der kritischen Philosophie ist nemlich die metaphysische Frage (in 7.), von der Lambert so wegwerfend spricht, von der größten Wichtigkeit, und ihre Beantwortung das Fundament aller philosophischen Speculation und aller Gewissheit, welche das Schließen aus Begriffen gewähren kann. Hume in seinen Versuchen über den menschlichen Verstand (5. Verf. 1. Anm.) beantwortet diese Frage verneinend, leugnet alle Erkenntniß *a priori*, in metaphysischer Bedeutung, und dieses war der Grund seines ganzen Skepticismus. Lambert, der nicht überdacht hatte, wohin diese Behauptung führt, scheint nach der (in 7.) angeführten Stelle derselben Meinung gewesen zu seyn. Kant hingegen bejahet diese Frage, zeigt, daß es Erkenntniß *a priori*, in der strengsten Bedeutung, giebt, welches die Kennzeichen derselben sind, woraus sie entspringt, und wie dadurch allein alle unsere Erkenntniß gewiß, aber auch nur darauf eingeschränkt ist, das Feld der Erfahrung kennen zu lernen. Dies zu zeigen, ist die Absicht der ganzen Critik der reinen Vernunft; wodurch also nicht der Skepticismus begünstigt, sondern vielmehr gänzlich vernichtet wird. Wir wollen, um dieses ins Licht zu setzen, Humes Behauptungen und Gründe und Kants Gegenbehauptungen und Gründe einander gegenüberstellen.

10. Hume behauptet nemlich (Verf. 2.): „Alle unsere Perceptionen (Vorstellungen, deren wir uns bewußt sind) sind von zweierlei Art. Die weniger starken und lebhaften nennt man gemeinlich Ideen oder Gedanken (Begriffe des Verstandes); die der zweiten Art, welche einen gewissen Grad der Stärke haben, will ich Impressionen (sinnliche Eindrücke) nennen. Die Ideen sind die Copeien, Abrisse (nach Cudworth (5.)

Notionen, Abdrücke, unbedeutende Schattenbilder) der Impressionen, und jede schwächere Perception ist eine nur geschwächte lebhaftere Perception.“ Er hat dafür zwei Gründe:

a) Wenn wir unsere Gedanken oder Ideen analysiren, so lassen sie sich immer in einfachere auflösen, wovon jede die Copei einer der Idee correspondirenden Empfindung ist.

Da Hume die Allgemeinheit dieses Satzes nicht beweisen kann, so fordert er diejenigen, welche ihn leugnen wollten, auf, einen Begriff, der nicht aus dieser Quelle, sondern *a priori*, sei, anzugeben, dann wolle er den sinnlichen Eindruck (die Erkenntnißquelle *a posteriori*) angeben, der ihm correspondire.

b) Wenn ein Mensch, wegen eines Fehlers seiner Organe, gewisser sinnlichen Eindrücke (Empfindungen) nicht empfänglich ist, so fehlen ihm auch die Begriffe, die aus diesen Empfindungen entspringen.

11. Kant giebt nun Humes seines Beweises (10. b.) wegen zu: daß alle Erkenntniß, der Zeit nach, mit der Erfahrung anfangt (f. M. I. 1. und den Artikel: *a posteriori*, 2. C. 1.). Hat also Jemand einen Fehler in seinen Organen, so daß er gewisser sinnlichen Eindrücke nicht empfänglich ist, so müssen ihm nicht nur die Begriffe fehlen, die aus diesen Empfindungen entspringen, sondern auch diejenigen, zu denen die sinnlichen Eindrücke bloß die Veranlassung geben. Wäre z. B. ein Mensch blind und fühllos, so könnte er nicht Aepfel zählen, und wenigstens nicht dadurch Veranlassung zu der Erkenntniß bekommen, daß zwei mal zwei vier ist (f. *a posteriori* 2.). Denn wie könnte das Erkenntnißvermögen zu wirken anfangen, wenn nicht sinnliche Eindrücke „Vorstellungen bewirkten, und unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung brächten, diese Vorstellungen zu vergleichen, zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt.“ (C. Einl. I. S. 1.)

12. Gegen Humes Beweis (10. b) behauptet aber Kant, daß aus dem, was er jetzt (in 11.) zugegeben habe, nicht folge, daß alle unsere Erkenntniß ursprüng-

lich aus der Erfahrung herrühre, oder, wie Hume sich ausdrückt, alle Gedanken bloße Copeien der Impressionen wären, so daß es, in strengster Bedeutung, gar keine Erkenntniß *a priori* gebe. Denn es lässe sich wenigstens denken, daß unter unserer Erfahrungserkenntniß etwas seyn könne, was nicht die Copei einer Impression sei, sondern was unser Erkenntnißvermögen, durch eine Impression veranlaßt, aus sich selbst herbege; so wie etwa von dem Gefäß, in welches ich eine Flüssigkeit gieße, die Gestalt, welche diese Flüssigkeit bekümmt, und die Verbindung der Tropfen unter einander abhängt (s. Form). Wäre das nun, so ließe sich in jeder Erkenntniß *a posteriori* immer etwas finden, was *a priori* wäre, oder ursprünglich aus dem Erkenntnißvermögen herrührte, und eben so wenig durch Impressionen in uns kommen, als das, was in dieser Erkenntniß ursprünglich *a posteriori* ist, aus dem Erkenntnißvermögen entspringen kann.

13. Es kömmt also nur darauf an, Humes Forderung (10, a) eine Genüge zu thun, und durch ein Beispiel zu zeigen, daß es wirklich Erkenntniße *a priori* gebe, von denen Hume keine ihnen correspondirenden Impressionen angeben kann, und das wollen wir leisten. Daß zwei mal zwei bestimmte Aepfel vier sind, diesem Gedanken correspondiren Impressionen, wenn ich nemlich die Aepfel sehe oder fühle, und 24 mal, nach immer veränderter Ordnung, durchzähle (*a posteriori*. 2). Allein, daß das so seyn müsse, und daß es mit allen möglichen Aepfeln, ja mit allen möglichen Dingen in der Welt so sei, daß man ganz allgemein behaupten könne, zwei mal zwei ist vier, diesem Gedanken kann keine Impression correspondiren. Ferner, wenn etwas nicht ist, so kann es auch keine Impression machen, noch viel weniger also, daß es nicht seyn kann. Wie könnten wir also durch Impressionen wissen, daß zwei mal zwei nicht eine Million seyn kann? Daß aber etwas alle mal so sei, dem kann nicht anders eine Impression correspondiren, als so, daß wir alle Impressionen, für alle mögliche Fälle, erhielten, welches unmöglich ist. Gesetzt aber, es wäre auch möglich, so könnten wir doch nicht einmal wissen, ob wir auch alle mögliche Fälle hätten; dazu wäre

eine neue Impression nöthig, welche es aber nicht geben kann, weil sonst das Nichtseyn mehrerer Fälle eine Impression machen müßte, welches unmöglich ist.

14. Von dem nun, was so seyn muß, dessen Gegentheil gar nicht möglich ist, sagen wir, es ist nothwendig so, und wenn es davon keine Ausnahme giebt, sagen wir, es ist allgemein so. Da nun beides nicht durch Impressionen in uns kommen und erkannt werden kann, so folgt, daß Nothwendigkeit und (strenge) Allgemeinheit die beiden Kennzeichen sind, woran man erkennen kann, daß eine Erkenntniß *a priori* sei. Ohne allwissend zu seyn, könnte es nemlich das erkennende Subject unmöglich vorherbestimmen, daß eine bestimmte Erfahrung eine gewisse Beschaffenheit haben werde, deren Gegentheil unmöglich sei, und welche immer statt finden müsse, daß z. B. der Inhalt einer jeden Pyramide immer heraus kommen müsse, wenn man ihre Grundfläche mit dem dritten Theil ihrer Höhe, oder ihre Höhe mit dem dritten Theil ihrer Grundfläche multiplicirt (C. 3.).

15. Da nur eine Erkenntniß eben darum *a priori* ist, weil sie nicht durch die Sinne entspringt, so muß sie allein aus dem Erkenntnißvermögen des erkennenden Subjects hervorgehen. Und hieraus läßt sich auch die Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit, die mit der Erkenntniß *a priori* verbunden, und ihr Character (Kennzeichen) ist, vollkommen erklären. Wenn nemlich das Erkenntnißvermögen so beschaffen ist, daß dasselbe nicht anders erkennen kann, als so, daß bei dem Geschäft des Erkennens immer jene Erkenntniß *a priori* erzeugt wird, welche durch ihre Verbindung mit den Impressionen diese eben erkennbar macht, so ist das Gegentheil jener Erkenntniß *a priori* unmöglich, und sie muß immer, ohne Ausnahme, bei der nemlichen Erkenntniß statt finden, d. i. nothwendig und strenge allgemein seyn. S. Nothwendigkeit. (M. I. 6.)

16. Es lassen sich aber zwei Arten des Ursprungs der Vorstellungen *a priori* aus dem Erkenntnißvermögen denken; entweder ist

a) nach Platos Meinung, die Vorstellung selbst mit dem Subject, welches diese Vorstellung hat, zugleich da, so daß das vorstellende Subject, vor allem sinnlichen Eindruck (Impression), diese Vorstellung hat, und sich derselben bewußt ist; dann heist sie *angeboren*, *f. Angebohren*; oder

b) nach Kants Behauptung, das Erkenntnißvermögen ist nur so beschaffen, daß Vorstellungen *a priori* daraus entspringen können, doch so, daß erst sinnliche Eindrücke vorlörgehen müssen, die das Erkenntnißvermögen zur Vollbringung seines Auftrags, Vorstellungen und Erkenntniß hervorzubringen, gleichsam wecken und in Thätigkeit setzen. Dann bringt das Erkenntnißvermögen eine solche Vorstellung *a priori*, zwar bei Gelegenheit eines sinnlichen Eindrucks, und um denselben zur Erkenntniß zu formen, aber doch aus sich selbst hervor; die Vorstellung ist *a priori* und dennoch erworben, aber die Möglichkeit derselben liegt nicht in den sinnlichen Eindrücken, sondern diese öffnen nur die Quelle der Vorstellungen *a priori*. Die Möglichkeit derselben liegt vielmehr in der Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens, und kann nicht erworben, sondern muß vor allen Vorstellungen vorhanden, d. i. *angeboren* seyn. So ist z. B. die Möglichkeit der Raumesanschauung, aber nicht die Raumesanschauung selbst, *angeboren*.

17. Daß aber die Vorstellungen *a priori* selbst nicht *angeboren* sind, und folglich nicht nach 16, a, sondern nach 16, b, entspringen, folgt daraus, daß es immer der sinnlichen Eindrücke bedarf, ehe sie zum Bewußtseyn gelangen, und daß ihr Entstehen z. B. das der Categorien gezeigt werden kann. S. Deduction der Categorien. Dieser Unterschied ist auch sehr wichtig, weil man auf *angeborene* Begriffe leicht eine Theorie des Ueberfinnlichen gründen könnte, woraus eine Schwärmerei ohne Ende entstehen würde.

18. Noch muß eine Erkenntniß *a priori* von einer reinen unterschieden werden. Eine Erkenntniß *a priori* ist nemlich nur dann rein, wenn gar nichts aus der Erfahrung (Empirisches) beigemischt, und auch nichts in derselben aus einer auch noch so entfernten Erfahrung ab-

geleitet ist. *S. a posteriori.* Zwei mal zwei Aepfel sind vier Aepfel, ist eine Erkenntniß *a priori*, denn da ich es nicht von allen Aepfeln erfahren kann, und es doch von allen mit strenger Gewissheit behauptet wird, so muß der Grund dazu im Erkenntnißvermögen liegen; allein Aepfel sind doch Erfahrungsgegenstände, und die Erkenntniß ist also nicht rein. Aber der Satz, zwei mal zwei ist vier, ist eine reine Erkenntniß, denn ihr ist gar nichts Empirisches beigemischt, ihre Gewissheit beruhet auf der reinen Anschauung, daß, wenn ich mir vermittelst der Einbildungskraft zwei Punkte zweimal vorstelle ::, es eben dieselbe Anzahl giebt, als wenn ich die ersten zwei Punkte neben die andern setze . . . , und sie durchzähle, nemlich vier. Da ich nun an die Stelle der Punkte alle mögliche Gegenstände setzen kann, so gilt der Satz auch für jeden einzelnen Erfahrungsfall, und ich brauche nun nicht erst bei einem Erfahrungsfall die Probe zu machen, sondern weis mit Sicherheit, daß es allemal so seyn muß (M. I. 5.).

19. Daß es Vorstellungen oder Erkenntnisse *a priori* giebt, (M. I. 5. C. 4.) ist schon aus dem Beispiele erwiesen, mit welchem der Begriff ist erläutert worden (13). Dieses Beispiel ist aus der Arithmetik, einem Theile der Mathematik, hergenommen. Alle eigentlichen Sätze der Mathematik, z. B. daß zwischen zwei Punkten nur eine grade Linie möglich sei, daß die grade Linie die kürzeste unter allen möglichen zwischen zwei Punkten sei, daß die drei Winkel in einem Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, daß es einerlei Summe gebe, ob ich z. B. 5 zu 7, oder 7 zu 5 hinzuthue, oder allgemein, wenn ich die eine Zahl *a*, die andre *b* nenne, *a* zu *b*, oder *b* zu *a*; sind Sätze, deren Wahrheit zwar durch Proben in der Erfahrung gezeigt, aber nicht bewiesen werden kann, sondern mit einer Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden ist, die ihren Ursprung aus dem Erkenntnißvermögen beurkundet, welches daher auch diese Wahrheit ohne alle Erfahrung und Versuche einzusehen vermögend ist (M. I. 7.).

20. Ein Beispiel eines Satzes *a priori* aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche ist der Satz: daß alle

Veränderung eine Ursache haben müsse (C. 5). In demselben sind zwei Vorstellungen *a priori*: 1. die Verknüpfung des Subjects Veränderung mit dem Prädicat Ursache, und 2. das Prädicat Ursache selbst.

a) Die Copula, welche die Art der Verbindung zwischen Subject und Prädicat angebt, heist: müssen haben, und drückt Nothwendigkeit aus, zugleich hat der Satz das Zeichen allgemeiner Urtheile, es heist: alle Veränderung. Allgemeinheit und Nothwendigkeit sind aber die beiden Merkmale, daß die Erkenntniß *a priori* ist (15). Folglich kann der Satz nicht aus der Erfahrung seyn, sondern ist ein Product des Erkenntnißvermögens aus sich selbst, oder *a priori*.

b) Aber auch der Begriff der Ursache, oder das Prädicat des Satzes, ist *a priori*. Denn eine Ursache ist das, was einer Veränderung allemal vorhergehet, und worauf die Veränderung jederzeit nothwendiger Weise folgt. In diesem Begriffe sind drei wesentliche Merkmale. 1. Daß das, was man Ursache nennt, der Veränderung vorhergehet; 2. daß es jederzeit vorhergehet; und 3. daß die Veränderung nothwendiger Weise darauf folgt. Die beiden Merkmale der Apriorität einer Erkenntniß gehören also wesentlich zum Begriff Ursache, und daher kann dieser Begriff nicht empirisch, oder aus der Erfahrung entsprungen, sondern muß *a priori* seyn. Humes Zweifel dagegen, und die Widerlegung derselben s. im Artikel: Ursache.

c) In dem Satze, zu welchem das Prädicat Ursache gehört, war aber auch ein empirischer Begriff, nemlich das Subject Veränderung. Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben desselben Gegenstandes folgt, oder der Uebergang eines Dinges aus einem Zustande in den andern (C. 213.). Dieser Uebergang ist aber zufällig, und wird erst durch seine Ursache nothwendig, so wie auch die Art zu existiren, oder der Zustand eines Dinges, dessen Gegenheil, wenn nur seine Ursache nicht vorhergegangen wäre, gar wohl möglich ist. Die Veränderung eines Dinges muß ich erst wahrnehmen, und das erfordert Erfahrung, aber die Ursache kann ich nicht wahrnehmen, sondern die

Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche in diesem Begriffe enthalten sind, nöthigen mich, eine dem Zustande vorhergehende Erscheinung zu untersuchen, ob sie sich auch durch Gründe unter den Begriff der Ursache subsumiren lasse, d. h. ob ich sie aus Gründen für die Ursache anerkennen kann. In dem Begriff der Veränderung hingegen liegt kein Merkmal, das ich nicht wahrnehmen könnte, und das mir übrig bliebe, wenn ich alle Wahrnehmung wegdenke. S. Veränderung.

d) Der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache ist daher *a priori*, ja ein reines Urtheil *a priori*, und dennoch das Erkenntniß nicht rein (C. 3 u. 5). So widersprechend das scheint, so richtig ist es dennoch. Denn ein Satz ist ein categorisches Urtheil (d. i. ein solches, das seine Behauptung ohne alle Bedingung ausagt), als Satz und Urtheil ist nun obiger Satz nicht nur *a priori*, sondern auch rein, denn in der Copula, was eigentlich das Urtheil zum Urtheil macht, oder in der für jeden Verstand gültigen Verbindung, die das Urtheil ausdrückt, ist nichts empirisches; aber als Erkenntniß überhaupt ist der Satz nicht rein, weil Veränderung ein empirischer Begriff ist (18).

21. Man kann sogar beweisen, daß es Erkenntnisse *a priori* geben müsse, und daß es nicht möglich sei, daß es keine gebe, welches, wenn es geleistet wird, alle Beispiele zum Belage überflüssig macht, mehr ist, als Hume (in 10, a) gefordert hat, und zugleich selbst ein Beispiel einer Erkenntniß *a priori* ist. Es muß in aller Erkenntniß etwas *a priori* seyn. Denn

a) wenn wir erkennen, so sind wir uns bewußt, daß dasjenige, was wir uns vorstellen, nicht ein bloßes Hirngespinnst ist, sondern einen wirklichen Gegenstand hat, den wir uns dadurch vorstellen. Sollen aber unsere Vorstellungen den Gegenstand wirklich vorstellen, so müssen sie mit ihm übereinstimmen, so muß der Inhalt unsrer Gedanken ganz an dem Gegenstande zu finden seyn, wie etwa der Inhalt der Beschreibung einer Stadt an und in dieser Stadt selbst. Stimmen auf diese Weise unsere Vorstellungen mit dem Gegenstande, den sie

vorstellen sollen, überein, so ist unsere Erkenntniß vom Gegenstande wahr. Dieser Wahrheit unsrer Erkenntniß müssen wir uns aber auch bewußt seyn, denn sonst können wir nicht wissen, daß wir Erkenntniß und keine Träume und Spiele der Phantasie haben. Wir müssen uns aber der Wahrheit unsrer Erkenntniß aus Gründen bewußt seyn, die nicht etwa nur bloß uns überzeugen, denn sonst könnte unsere vermeintliche Ueberzeugung auch eine bloße Ueberredung seyn, die aus der besondern Beschaffenheit unsers individuellen Erkenntnißvermögens entspringe. Folglich müssen unsere Gründe für die Wahrheit unserer Erkenntniß für Jedermann gelten oder Jedermann überzeugen, das heißt, unsere Erkenntniß muß gewiß seyn. Daß unsere Erkenntniß gewiß sei, oder unsere Gründe für die Wahrheit derselben für Jedermann gelten, können wir nur daraus wissen, daß sie mit Nothwendigkeit verknüpft sind, und das Gegentheil also unmöglich ist, welches dann Jedermann einsehen muß, wenn er nur Vernunft hat. Folglich ist in jeder Erkenntniß etwas mit Nothwendigkeit verknüpft, das heißt, etwas *a priori*, und es ist in jeder Erkenntniß nur so viel Gewißheit, als sie *a priori* ist.

b) Eben darum muß in jedem Urtheil die Verbindung zwischen Subject und Prädicat Nothwendigkeit haben. Denn obwohl ein Erfahrungsurtheil auf einer Wahrnehmung beruhet, z. B. daß die Sonne den Stein erwärmt, und die Wahrnehmung also etwas zufälliges, den Sonnenschein und das Warmwerden des Steins betraf; so ist doch der Begriff des Erwärmens der, daß die Sonne die Ursache ist, daß der Stein warm wird. Das kann ich aber nicht erfahren, weil das so viel heißt, der Stein muß nöthwendig und allemal warm werden, wenn ihn die Sonne unter den gehörigen Umständen bescheint. Und diese Nothwendigkeit ist es, welche allein macht, daß jenes Urtheil gewiß ist. Eben dadurch wird nun aber die Wahrnehmung, welche als Wahrnehmung bloß für mich Gültigkeit hatte, so, daß ich sagen konnte, ich habe es wahrgenommen, Erfahrung, oder eine Wahrnehmung, von der ich gewiß bin, daß sie Jedermann muß gelten lassen (Prolegom. S. 89. *).

22. Es giebt aber fogar gewisse Erkenntniffe, die in gar keiner Erfahrung anzutreffen find (M. I. 8. C. 6.), die also stets unvermifcht und rein von aller empirifchen Erkenntniffe in unfrem Verftande gefunden werden. Diefe Erkenntniffe, da fie keinen Gegenftand in der Erfahrung haben, den wir durch fie erkennen, follten uns auf die Gedanken bringen, dafs wir mehr erkennen können, als blofse Erfahrungen, dafs wir uns mit unfrem Verftande in eine Region wagen, und etwas in derfelben erkennen können, bis zu der wir mit unfren Sinnen nicht reichen können. Und in diefem Wahn haben auch viele Menfchen, durch diefe Erkenntniffe verleitet, geftanden.

23. Gott, Freiheit und Unfterblichkeit find nirgends mit unfren Sinnen zu finden. Sie find nicht finnliche Gegenftände, und dennoch ift ein Begriff von ihnen in den Menfchen, von dem wir fragen müffen, wie diefer Begriff in dem Menfchen entfteht, ob er auch wirklich einen Gegenftand hat, und ob auch, in diefem Falle, der Begriff mit dem Gegenftande übereinfimme. Diefe Erkenntniffe, bei denen uns die Erfahrung gänzlich verläßt, find uns fogar wichtiger, als alle übrigen Erkenntniffe, weil fie mit unferer Moralität und mit unfrem Intereffe fehr genau verbunden find. S. Gott. Freiheit. Unfterblichkeit. (M. I. 9. C. 7.)

24. Man kann die verfchiedenen Arten der Erkenntniffe *a priori* (im weitem Sinne des Worts) fo classificiren. Es giebt

1. unmittelbare Erkenntniffe *a priori*.

Das find die Anfchauungen *a priori*, oder dasjenige, was in den unmittelbaren Vorftellungen des Objects (Anfchauungen) nothwendig und allgemein ift, und daher aus der Anfchauungsfähigkeit entfpriegen muß. Ihrer find zwei:

a) was in allen unmittelbaren Vorftellungen des Objects überhaupt nothwendig ift — die Zeit;

b) was in allen äußern unmittelbaren Vorftellungen des Objects nothwendig ift — der Raum.

2. mittelbare Erkenntniffe *a priori*, und zwar

a) Begriffe *a priori*, oder das, was von allen Objecten nothwendig muß gedacht werden, z. B. dafs es

Substanz sei oder Accidens, daß es eine Urfach habe und Wirkungen hervorbringe u. s. w.

b) Urtheile, und zwar

a) analytische, oder solche, wo das Prädicat durch bloße Entwicklung des Subjects gefunden werden muß, und also mit dem Subject nothwendig verbunden ist, z. B. ein Körper kann mit einem andern nicht an demselben Ort seyn; oder

β) synthetische, d. i. solche, wo das Prädicat durch ein Drittes mit dem Subject verbunden ist, welches seinen Grund in dem Erkenntnißvermögen des erkennenden Subjects hat, und daher diese Verbindung nothwendig macht, z. B. alles, was geschieht, muß eine Urfache haben.

c) Ideen, oder das, wodurch die Vernunft sich die Vollständigkeit aller Erfahrungsreihen vorstellt, und welches in keiner Erfahrung, die stets unvollständig ist und wieder auf eine andere hinweist, vorkommt, z. B. Gott, d. i. die Idee von der letzten Urfache der ganzen Reihe aller Urfachen und Wirkungen; Freiheit, d. i. die Idee von dem Ersten der ganzen Reihe alles Gegründeten, und daher Nothwendigen; Unsterblichkeit, die Idee von einem Zustande, der das Fortschreiten zur Erreichung des höchsten Guts möglich macht; das höchste Gut oder die Seligkeit ist eine Idee von der gerechten Verbindung der Glückseligkeit mit der Heiligkeit zu Einem Object, als der Gränze einer unendlichen Annäherung moralischer und endlicher Wesen, S. Freiheit, Unsterblichkeit. Seligkeit.

25. Die Wissenschaft, die sich mit allen diesen Erkenntnissen *a priori* beschäftigt, heißt die Metaphysik. In dieser kann man entweder gewisse Sätze *a priori* zum Grunde legen, ohne zu prüfen, wie der Verstand zur Erkenntniß derselben gelangt, und was man dadurch erkennen kann, dann ist die Metaphysik dogmatisch; oder man stellt diese Prüfung vorher an, ehe man diese Sätze gebraucht, dann ist die Metaphysik critisch. Die Prüfung des Erkenntnißvermögens selbst, um den Ursprung, den Umfang und die Gränzen solcher Begriffe und Sätze zu erforschen, heißt die Critik der Erkenntnißver-

mögen. Derjenige Theil der Metaphysik, welcher das System aller Erkenntnisse *a priori* kritisch erforscht, abhandelt, heisst die Transcendentalphilosophie; der Theil aber, welcher sie auf einen einzelnen empirischen Begriff, z. B. den der Natur, eines Wesens mit Naturtrieben u. s. w. anwendet, Metaphysik dieser besondern Begriffe.

Kant Crit. der reinen Ver. S. 2 — 6. 60.

Deff. Ueb. eine Entd. S. 68. ff

Schultz Prüf. der Kant. Crit. S. 1. ff.

Lamberts Organ. 1 Th. S. 348. 412 — 416.

Bäumgartens Metaphyl. §. 22.

Aberglaube.

Superstition, *ὑπερστυχία*, *superstitio*, *superstition*. Das Vorurtheil, sich die Natur so vorzustellen, als sei sie den Regeln nicht unterworfen, die der Verstand ihr als sein eigenes, wesentliches Gesetz zum Grunde legt (U. §. 40. 158). Wer diese Erklärung des Aberglaubens verstehen, und die Richtigkeit derselben einsehen will, der muss von der ganzen Theorie der Erkenntniss, nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie, richtige Begriffe haben. Ich will daher diese Theorie hier deutlich vorzutragen suchen.

I. Es ist nemlich in obiger Erklärung dreierlei zu erörtern:

1. Was das für ein eigenes, wesentliches Gesetz ist, das der Verstand hat;

2. Was für Regeln der Verstand durch dieses Gesetz (in 1.) der Natur zum Grunde legt;

3. Wie man sich die Natur so vorstellen könne, als sei sie diesen Regeln (in 2.) nicht unterworfen, und dass dieses ein Vorurtheil sei.

1. Um demnach deutlich einzusehn, was das für ein eigenes, wesentliches Gesetz ist, was der Verstand hat, müssen wir uns zuvörderst einen deutlichen Begriff vom Verstande und seinem Geschäft machen.

a) Der Verstand ist, nach Kant, das Vermögen, nicht bloß deutlicher Erkenntnisse, sondern der Erkennt-

nisse überhaupt; weil eine critische Untersuchung der Erkenntnißvermögen zeigt, daß die Sinne nicht etwa bloß undeutlich, sondern gar nicht erkennen, vielmehr nur die Werkzeuge sind, vermittelt welcher uns der Stoff zur Erkenntniß geliefert wird. Nach der critischen Philosophie sind nemlich alle die Gegenstände, die uns in die Sinne fallen, die wir fühlen, schmecken, sehen, hören und riechen, uns selbst, in so fern wir uns durch die Sinne wahrnehmen, nicht ausgeschlossen, nicht Dinge, die, wenn es keine Menschen gäbe, welche sie wahrnehmen, dennoch so vorhanden wären, als wir sie wahrnehmen. Sondern sie sind selbst Vorstellungen, die eben so wohl aus dem Erkenntnißvermögen des Menschen entspringen, als seine Gedanken, nur mit dem Unterschiede, daß dasjenige, was wir durch die Sinne wahrnehmen, nicht willkürlich durch unser Erkenntnißvermögen hervorgebracht werden kann, sondern daß in ihnen etwas ist, das unserm Erkenntnißvermögen anders woher gegeben wird, indem wir nicht machen können, daß z. B. ein Garten, den wir sehen, aus unsern Augen eben so verschwinde, als ein Gedanke aus unserm Innern; oder daß z. B. ein Elephant auch wirklich vor unsern Augen da stehe, wenn wir an ihn denken. Wir haben daher eine Fähigkeit, irgend wodurch, solche Eindrücke zu bekommen, durch die es möglich wird, daß wir solche unwillkürliche Vorstellungen, z. B. den Garten, den wir sehen, die Töne, die wir hören, bekommen. Diese Fähigkeit, solche Eindrücke zu erhalten, heißt die Sinnlichkeit. Allein diese Eindrücke bekommen wir nicht mit einemale, sondern nach und nach, und ob es uns gleich vorkommt, als sähen wir z. B. gleich den ganzen Garten auf einmal, so rührt das doch nur von der Schnelligkeit her, mit der die Eindrücke auf einander folgen, und von der eben so großen Schnelligkeit, mit der sie verbunden werden, so wie ein Lichtpunkt z. B. an dem Feuerrade eines Feuerwerks auch, seiner Schnelligkeit wegen, ein feuriger Kreis zu seyn scheint. Wir können nemlich in jedem Augenblick nur einen einfachen Eindruck erhalten, der dem einfachen Eindruck des folgenden Augenblicks

weicht, aber doch mit ihm und dem auch ihm folgenden Eindruck des dritten Augenblicks und den Eindrücken mehrerer folgenden verbunden werden und so Ein Ganzes vorstellen kann. Kant nennt diese Eindrücke auf unfre Sinnlichkeit, wenn er sie so unverbunden, wie sie durch die Sinne in uns kommen, vorstellen will, das gegebene Mannichfaltige. Dieses verbindet der Verstand nun, und bildet oder verarbeitet es zu einem Ganzen sinnlicher Vorstellungen, so dafs nun z. B. ein Garten u. f. w. vor unsern Augen liegt. Die weitere Entwicklung f. in dem Artikel Anschauung.

b) Das Geschäft des Verstandes nun bestehet eigentlich im Erkennen, oder Erkenntnisse hervorzubringen. Zu einer jeden Erkenntniß gehört aber

a) ein Object, oder ein Gegenstand, der erkannt werden, oder von dem der Verstand ein Erkenntniß hervorbringen soll;

ß) Vorstellungen, die irgend woher, vermittelt der Sinnlichkeit, dem Verstande gegeben werden, und durch die das Object erkannt werden soll (C. 137.).

c) Die Erkenntniß bestehet nemlich

a) in der Beziehung gewisser Vorstellungen (b, ß) auf ein Object (b, a), d. i. darin, dafs der Verstand sich denkt, jene Vorstellungen (b, ß) stellen ein gewisses Object vor, und sind nicht etwa ein bloßes Gedankenspiel ohne Sinn und Bedeutung;

ß) darin, dafs auch diese Beziehung, der Vorstellungen auf ein Object, bestimmt ist, d. h. dafs ihr gewisse Prädicate beigelegt werden, vermittelt welcher diese Beziehung so und nicht anders ist. So wird z. B. eine Vorstellung von einem gewissen Object so gedacht, dafs sie nur von diesem Einen, oder von allen derselben Art gilt; dafs sie entweder dem Begriff des Objects beigelegt, oder von demselben verneint wird. Dies sind Bestimmungen der Beziehung einer Vorstellung auf ihr Object.

d) Dieser jetzt erörterte Begriff der Erkenntniß wird daher noch deutlicher, wenn wir das durch die Erkenntniß entstandene Product, oder das Erkenntniß, als ein Urtheil betrachten, in welchem der Begriff des zu erkennenden Objects (b a) das Subject, und jede Vor-

stellung (b, β), durch die etwas vom Object vorgestellt werden soll, ein Prädicat ist. Die Erkenntniß besteht nun in der (durch die Beschaffenheit des Urtheils, ob es allgemeines oder besonderes, ein bejahendes oder verneinendes u. s. w. ist) bestimmten Verbindung beider, des Subjects und Prädicats, d. i. des Begriffs des Objects und der Vorstellungen (in b, β) zu einem Urtheil. Der Begriff des Objects (im Subject) ist nemlich derjenige Begriff, in welchem ich mir dasjenige Mannichfaltige vereinigt denke, welches durch die Eindrücke der Sinnlichkeit einzeln gegeben, aber durch den Verstand zu einer solchen Vorstellung verbunden worden, die das Object unmittelbar vorstellt, und daher Anschauung heisst. So habe ich jetzt, da ich einen Garten vor mir sehe, die unmittelbare Vorstellung eines Objects, so, daß zwischen dem Gegenstande, den mein Verstand, seiner Natur gemäß, der Anschauung setzen oder unterlegen muß, und der Anschauung selbst keine Vorstellung weiter in der Mitte liegt. Wenn ich daher den Garten sehe, oder wenn ich eine Musik höre, so habe ich die Anschauung eines Objects; wenn ich mir aber den Garten, die Musik denke, ohne daß ich mir die Merkmale derselben entwickle, so habe ich den Begriff eines Objects, oder eines Etwas, dessen Mannichfaltiges in einer Anschauung vereinigt, unmittelbar vorgestellt oder wahrgenommen, und in einem Begriff vereinigt, mittelbar vorgestellt oder gedacht wird. Der Begriff des Objects ist nun das Subject möglicher Urtheile. So ist mir z. B. jetzt vermittelt meiner Sinnlichkeit, welche Eindrücke erhält, und insbesondere des Gefühls und Gefichts, ein Mannichfaltiges gegeben, das von dem Verstande zu einer Anschauung vereinigt, von mir erkannt, oder auf ein Object bezogen wird, das ich Schreibtisch nenne. Der Verstand vereinigt nemlich, um diese Erkenntniß hervorzubringen, jenes in der Anschauung befindliche Mannichfaltige in einen Begriff, von dem Prädicate möglich sind, der aber, weil noch keine Prädicate von ihm angegeben sind, weiter nichts ist, als der noch gänzlich unbestimmte Begriff eines gewissen Objects. Nun fange ich an, diesen Begriff zu bestimmen. Zuerst denke ich die in ihm,

vermittelt der Anschauung, gegebenen Vorstellungen eines Tischblatts, der Füße, der Farbe (welches noch kein Erkennen, sondern ein bloßes Denken ist); aber zweitens stelle ich mir diese Vorstellungen als durch die Anschauung gegeben, und daher in dem Begriff des Objects, Schreibtisch, nothwendig enthaltene Prädicate vor, d. h. mein Verstand bringt diese Vorstellungen in eine Beziehung mit dem Object, Schreibtisch; endlich drittens wird auch noch diese Beziehung bestimmt, oder so gedacht, daß ich die Prädicate nur Einem Schreibtisch, nemlich dem meinigen, nicht allen möglichen, oder auch nur einigen beilege; daß ich sie nicht von ihm verneine, sondern bejahe, und zwar ohne alle Bedingung und endlich so, daß ich nicht behaupte, der Schreibtisch könne die ihm durch jene Prädicate beigelegten Beschaffenheiten haben, sondern vielmehr, er habe sie wirklich. So ist nun diese Beziehung der Vorstellungen in den Prädicaten, auf den Begriff des Objects im Subject, nach der verschiedenen Beschaffenheit, die ein Urtheil haben kann, völlig bestimmt.

e) Wir sehen hieraus, daß zu einer jeden Erkenntniß eine dreifache Vereinigung oder Verbindung (Synthesis) von Vorstellungen erfordert wird:

a) Die Vereinigung des, vermittelt der Sinnlichkeit, gegebenen Mannichfaltigen sinnlicher Eindrücke zu einer unmittelbaren Vorstellung des Objects, welche Anschauung heißt.

β) Die Vereinigung des in der Anschauung befindlichen Mannichfaltigen zu einer mittelbaren (durch diejenige Mittelvorstellung, welche Anschauung heißt, auf das Object gehenden) Vorstellung des Objects, die zum Subject eines möglichen Urtheils diene, welche der (noch unbestimmte) Begriff des Objects heißt.

γ) Die Vereinigung der durch die Anschauung gegebenen Vorstellungen mit dem Begriff des Objects, so daß sie nun in einer bestimmten Beziehung mit demselben gedacht werden, so daß derselbe wieder, unter gewissen Bestimmungen, dadurch bestimmt wird, worin nun eigentlich die Erkenntniß besteht.

f) Eine jede Vereinigung (Synthesis) von Vorstellungen besteht nun darin, daß, da ich mir jeder Vorstellung einzeln bewußt werde, ich eine jede folgende, deren ich mir bewußt werde, zu einem Bewußtseyn aller derer, deren ich mir vorher bewußt wurde, hinzuthue, und sie so alle in einem Einzigem Bewußtseyn zusammen fasse.

g) Folglich ist Erkenntniß nur möglich durch diese Einheit des Bewußtseyns. Soll also ein Verstand, d. i. ein Vermögen der Erkenntnisse möglich seyn, so muß es auch möglich seyn, uns der Vorstellungen — deren wir uns als einzelner bewußt waren (so daß unser Bewußtseyn so vielfach war, als wir Vorstellungen hatten) — als einer einzigen, die sie alle befaßt, bewußt zu werden, oder Einheit des Bewußtseyns hervorzubringen.

h) Dasjenige nun, ohne welches ein Ding an und für sich (innerlich, ohne auf seine Verhältnisse zu andern Dingen z. B. zu seiner Ursache zu sehen) unmöglich ist, heißt sein Wesen. Folglich ist es das Wesen des Verstandes, daß er das Vermögen ist, Einheit des Bewußtseyns (der Vorstellungen) hervorzubringen.

i) Und nun, hoffe ich, wird man deutlich einsehen, was der Verstand für ein eigenes, wesentliches Gesetz hat, nemlich dieses: daß alles Mannichfaltige der Anschauungen unter obigen drei Vereinigungen oder Synthesen (in e) und folglich unter der, alle Vorstellungen vereinigenden, Einheit des Bewußtseyns stehen müsse, ohne welche nicht einmal die Vorstellung (es sei nun Anschauung oder Begriff) eines Objects möglich ist (d).

2. Hieraus folgen nun ferner die Regeln, die der Verstand durch sein in (1) erklärtes eigenes, wesentliches Gesetz der Natur zum Grunde legt. Wir müssen uns zu dem Ende nur erst eine richtige Vorstellung von dem machen, was hier Natur heißt.

a) Es ist hier nemlich unter Natur der Intelligenz aller der Objecte zu verstehen, die uns irgend durch Anschauungen unmittelbar vorgestellt, und folglich durch den Verstand erkannt werden. Man nennt in der kritischen Philosophie das Object einer Anschauung, in so fern

es noch nicht bestimmt ist (1, c, a), eine Erscheinung, um damit anzudeuten, daß es nicht an und für sich, sondern nur in der Reihe der Vorstellungen des anschauenden Subjects, obwohl unabhängig von seiner Willkühr, d. i. durch Eindrücke auf seine Sinnlichkeit, vorhanden ist. Folglich ist die Natur der Inbegriff aller Erscheinungen, oder aller sinnlichen Objecte, womit folglich alle nicht sinnlichen Objecte, alles was an und für sich existiren mag, daher nicht erscheinen, folglich nicht sinnlich angeschauet und also nicht erkannt werden kann, gänzlich ausgeschlossen wird.

b) Das in einer sinnlichen Anschauung gegebene Mannichfaltige gehört nun nothwendig unter die alles vereinigende Einheit des Bewußtseyns (C. 143), weil durch diese allein die Einheit der Anschauung möglich ist, ohne welche das gegebene Mannichfaltige immer unverbunden vor unserm Bewußtseyn vorübergleiten, und nie zu einer unmittelbaren Vorstellung oder Anschauung eines Objects tauglich werden würde (1. i).

c) Derjenige Actus des Verstandes aber, oder diejenige Handlung desselben, durch welche die Vereinigung des gegebenen Mannichfaltigen in den Vorstellungen (sie mögen nun Anschauungen oder Begriffe seyn) in Ein Bewußtseyn geschieht, ist keine andere als die, wodurch die Vereinigung des Prädicats mit dem Subject zu einem Urtheil bestimmt wird (1, d), welche Handlung Kant die logische Function der Urtheile nennt. Dieser Functionen der Urtheile giebt es aber mehrere (eigentlich zwölf), so viel nemlich, als die Beziehung des Prädicats aufs Subject verschieden bestimmt werden kann (1, d).

d) Also muß alles Mannichfaltige, sofern es in einer Anschauung gegeben ist, in Ansehung dieser logischen Functionen der Urtheile bestimmt, und dadurch in Ein Bewußtseyn verbunden werden.

e) Jede dieser logischen Functionen muß aber einen Begriff enthalten, welcher die Beziehung des Prädicats auf das Subject bestimmt, z. B. von welchem Umfange die Bestimmung des Subjects durch das Prädicat sey, ob es von einem einzigen, vielen, oder allen gelte; oder von welcher Beschaffenheit die Bestimmung sei,

ob sie etwas in dem Begriff des Subjects setze, bejahe, oder davon ausschliesse, verneine u. s. w. Diese Begriffe aber sind nothwendig und allgemein, und daher *a priori*, sie sind Begriffe, die stets bei dem Geschäft des Erkennens aus dem Verstande entspringen, oder durch die vielmehr alle Erkenntniß möglich wird, indem sie die gehörige Nothwendigkeit und folglich Gewissheit hinein bringen und so alle Verstandesverbindungen möglich machen.

f) Auf diesen Begriffen beruhet also die Möglichkeit des Verstandes, sie gehören zu dem Wesen desselben, und heißen daher reine Verstandes-Begriffe oder Categorien. S. Aggregat. Categorien.

g) Also steht auch das Mannichfaltige in einer gegebenen Anschauung nothwendig unter Categorien.

h) Diese Categorien sind nun eigentlich die Regeln, welche der Verstand der Natur, durch sein eigenes, wesentliches Gesetz, alles gegebene Mannichfaltige in Ein Bewußtseyn zu verbinden, zum Grunde legt. Denn da alles gegebene Mannichfaltige unter diesen Categorien stehet, so läßt sich auch für jede einzelne Categorie die Regel angeben, welche eben das für diese einzelne Categorie ausagt, daß nemlich das gegebene Mannichfaltige unter ihr stehe. So ist z. B. der Begriff der Gröfse eine solche Categorie; folglich legt der Verstand der Natur die Regel zum Grunde, d. i. er läßt es gar nicht zu, daß für uns eine andere (sinnliche) Natur, als nach dieser Regel, möglich sey, daß alle Erscheinungen oder Objecte in der Natur, in der Anschauung, eine Gröfse haben müssen, und da die Sinnlichkeit, vermittelt welcher das Mannichfaltige in der Anschauung gegeben wird, zwei Formen, Raum und Zeit, hat, in denen alle Erscheinungen angeschauet werden müssen, so müssen auch alle Naturdinge, da Raum und Zeit ausgedehnte Gröfsen sind, selbst ausgedehnte Gröfsen seyn.

i) Die Möglichkeit der Natur selbst beruhet also auf diesen Regeln, und eben hierin liegt auch die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derselben für die ganze Natur. S. das Weitere unter dem Artikel Verstand.

3) Dennoch stellen sich Manche die Natur so vor, als sei sie diesen Regeln nicht unterworfen, und das ist ein Vorurtheil.

Da die Natur jenen Regeln wirklich unterworfen ist, und also nicht anders vorhanden seyn kann, und dennoch, wie wir gesehen haben, nichts anders als ein Inbegriff gegebener und durch die Gesetze des Verstandes verbundener Vorstellungen ist, wie kann man sich denn die Natur anders vorstellen, als sie wirklich ist? Das geschieht durch ein Vermögen, welches wir haben, einen Gegenstand, auch ohne dessen Gegenwart, in der Anschauung darzustellen, welches die Einbildungskraft heisst. Diese Einbildungskraft ist zu jeder Erkenntniß durchaus nothwendig, denn sie muß eben bei jedem neuen Eindruck auf die Sinnlichkeit den vorhergehenden nicht mehr gegenwärtigen und die mit ihm schon verbundene Reihe aller vorhergehenden Eindrücke wieder in der Anschauung darstellen, damit der neue Eindruck zu ihnen hinzugehan und so eine Anschauung erzeugt werden kann. Allein diese Einbildungskraft verbindet auch nach empirischen Gesetzen der Association, sie setzt nehmlich zusammen, so wie das Gedächtniß, ein Zweig der Einbildungskraft, Stoff dazu liefert, und stellt es bildlich dar, gesetzt, daß es auch nie vermittelt der Sinne in uns gekommen wäre. Wenn nun der Verstand diese Zusammensetzung nicht gehörig nach den Verstandesgesetzen verbindet, sondern die Einbildungskraft vielmehr Einfluß auf den Actus des Verstandes hat, so entsteht der Irrthum, daß wir etwas für Natur halten, was doch nur durch die Einbildungskraft erdichtet oder geträumt ist. Denn wird die Einbildungskraft nicht durch die Verstandesgesetze gezügelt, so entstehen auch wachend solche Producte, als unsere Träume sind, wenn wir schlafen, die wir aber, eben weil wir wachen, und uns dadurch das Kennzeichen des Schlags abgeht, desto eher für etwas Wirkliches halten können. So setzt z. B. die Einbildungskraft aus Gliedern von verschiedenen Thieren einen Leib zusammen, und giebt ihm einen Pferdehals und einen Menschenkopf, überzieht alles mit Federn von verschiedenen Vögeln, und setzt ihm einen Fischschwanz an (Ho-

rat. ars poet. v. 1. *jq.*); sie kümmert sich aber nicht um die Möglichkeit und Wirklichkeit dieses Phantoms, denn sie urtheilt nicht. Wenn der Verstand nun solche Dichtungen der Phantasie wie gegebene Eindrücke der Sinnlichkeit behandelt, und sie für möglich oder gar wirklich erklärt, so hat er einen Hang, sich andere Gesetze als seine eigenen aufdringen zu lassen, nemlich hier die empirischen Associationsgesetze der Einbildungskraft, nach welchen sie verbindet, wie es dem Gedächtniß einfällt, statt der Verstandesgesetze, nach welchen allein etwas möglich und wirklich seyn kann; ein solcher Hang aber heist ein Vorurtheil. Der Verstand stehet dann gleichsam unter der Vormundschaft der Phantasie, welche statt seiner verbindet, und er verhält sich gegen sie nicht thätig und selbsthandelnd, wie ein Vermögen, das Spontaneität (Selbstthätigkeit) hat, sondern leidend (passiv).

Beispiel. So ist das Vorurtheil, daß Cometen unmittelbare Wirkungen der erzürnten Gottheit sind, und allgemeine Landplagen verkündigen, eine von der Phantasie hervorgebrachte Verbindung, welche voraussetzen würde, daß etwas in der Natur nemlich Cometen die wir am Himmel sehen, und also Naturdinge sind), nicht den Naturgesetzen unterworfen sei, sondern unmittelbar von der Gottheit hervorgebracht oder gelenkt werde. Hier verbindet also die Phantasie den Vernunftbegriff der Gottheit, dem nie ein sinnlicher Eindruck correspondirt, mit dem Cometen, den wir sehen. Nach den Naturgesetzen nemlich muß eine jede Veränderung ihre Naturursache haben, durch die sie entsteht. Gott aber ist die Grundursache aller Ursachen, das ist nicht die unmittelbare Ursache der einzelnen Naturbegebenheiten, denn die unmittelbare Ursache einer Wirkung in der Natur muß zur Natur gehören, und in der Natur zu finden seyn, und können wir sie auch nicht in der Natur wirklich finden, so müssen wir sie unsern Verstandesgesetzen nach, zu welchen auch das, eine jede Veränderung muß ihre Ursache haben, gehört, dennoch aus der Wirkung als vorhanden schließen. Der Satz aber, Gott ist die Ursache des Cometen, heist so viel, als daß der Comet jetzt da ist, hat keine Ursache

in der Natur, folglich wäre hier die Natur der Regel (Von der Nothwendigkeit einer Naturursache für jede Wirkung in der Natur) nicht unterworfen, welche der Verstand ihr durch sein wesentliches Gesetz (hier den Cometen mit den Veränderungen, die vorher gehen und darauf folgen, in Ein Bewußtseyn zu verbinden) zum Grunde legt, und das ist Aberglaube. Dennoch ist Gott die Ursache des Cometen, aber so, wie er die Ursache der Welt ist, nemlich, daß wir uns die Eindrücke unsrer Sinnlichkeit und selbst das Vermögen, sie durch Verstandesgesetze in Ein Bewußtseyn zu verbinden (und so Erfahrung hervorzubringen, deren Inbegriff eben Natur heißt) als in ihm gegründet vorstellen müssen. S. Gott. Schöpfer. Vorsehung.

II. Kant giebt (Berlin. Monatschr. Oct. 1786, 327.) noch eine andere Erklärung des Aberglaubens, nemlich, er sei die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta. Alle Erkenntniß ist nemlich entweder die *a priori*, oder die *a posteriori*. Die erste ist unumstößlich, denn ihr Character ist, daß sie nothwendig und allgemein ist, und ihr Gegentheil ist also nie und in keinem Falle möglich. Die Erkenntniß *a posteriori* ist die aus Erfahrung, die also zufällig, und deren Gegentheil also so wohl möglich ist, als sie selbst. Alle Erfahrung betrifft aber Veränderungen, oder das, was geschieht, folglich ein Factum oder eine Thatfache. Nun beruhet aber die Sicherheit und Gewißheit aller Erfahrungen, folglich aller Erkenntniß aus Erfahrung eben auf den Naturgesetzen, oder den Regeln, welche der Verstand der Natur durch sein eigenes, wesentliches Gesetz zum Grunde legt (s. *a priori* 21.). Wer also das Vorurtheil hat, daß die Natur jenen Regeln nicht unterworfen sey, dem bleibt nichts übrig als Facta, als Thatfachen, und der unterwirft also seine Vernunft diesen gänzlich, ohne eine Gewährleistung für die Sicherheit derselben zu haben, welche allein in den unumstößlichen Gesetzen zu finden ist, nach welchen jedes Factum erfolgen muß, und welchen sich nichts in der Natur entziehen kann, weil es sonst ewig außer unserm Empfinden und Erkennen bleiben,

nie zu unförm Bewußtfeyn gelangen, und folglich kein Theil der Natur feyn würde.

III. Der Aberglaube foll aber entweder die Stelle des Wiffens oder des moralifchen Handelns vertreten, und in fo fern kann man ihn in den theoretifchen und practifchen eintheilen. Das Wort theoretifch bedeutet nemlich, in der critifchen Philofophie, nicht blofs, was zur Erkenntniß eines Gegenftandes, und practifch, was zur Anwendung diefer Erkenntniß gehört; fondern theoretifch ift, was nach Naturgefetzen erkannt und angewendet oder ausgeübt wird, und practifch, was nach dem Sittengefetz erkannt und ausgeübt wird. Der theoretifche Aberglaube ift alfo der, welcher fich die Stelle der Erkenntniß und Handlungen nach Naturgefetzen, und der practifche, welcher fich die Stelle der Erkenntniß und Handlungen nach dem Sittengefetz anmafzt. Die Zahufchmerzen durch Vernageln vertreiben wollen, heißt daher einen theoretifchen Aberglauben haben; aber das Vorurtheil, am Abend Gott wieder abbeten zu können, was man den Tag über fündliches gethan hat, ift ein practifcher Aberglaube.

IV. Da die Erkenntniß aller unfere Pflichten als göttlicher Gebote Religion heißt, fo kann der practifche Aberglaube auch der religiöfe genannt werden, und in diefer Rückficht erklärt ihn Kant fo: er ift der Wahn, durch religiöfe Handlungen des Cultus etwas in Anfehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten (R. IV. St. §. 2. 267). Der Wahn ift nemlich diejenige Täufchung, wenn man fich einbildet, die bloße Vorftellung einer Sache fei gleichgeltend mit der Sache felbft, fo ift z. B. der Befitz eines Mittels zu irgend einem Zweck, der Befitz deffelben blofs in der Vorftellung. Da nun religiöfe Handlungen des Cultus, (der äußeren Gottesverehrung) z. B. Beten, Singen u. f. w. in der Befolgung folcher für göttlich gehaltenen Verordnungen (Statuten) einer Kirche befehen, welche zu Gottes Abfichten als Mittel dienen follten, z. B. zur Behebung folcher Gefinnungen, die der Pflichterfüllung zum Grunde liegen müffen; fo ift derjenige, der fchon folche

gute Gefinnungen zu haben glaubt, wenn er nur betet, singet u. l. w. in einem Wahn. Es ist aber ein **abergläubischer Wahn**, durch Handlungen, die ein jeder Mensch thun kann, ohne daß er eben ein guter Mensch seyn darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen, und also dadurch sein sündliches Leben wieder gut zu machen, d. h. sich vor Gott zu rechtfertigen, z. B. durch Beten und Singen, durch Bekenntniß statutarischer Glaubenssätze, d. i. dadurch, daß man öffentlich erkläre, man nehme gewisse Lehrlätze für wahr an, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht, d. i. dadurch, daß man gewisse Kirchengebräuche, z. B. Fasten, beobachtet oder sich Büßungen aufliegt u. d. g. Paulus nennt das (Coloff. 2, 23.) eine selbsterwählte Geistlichkeit (*Μελοποιησια*), welches die Vulgata durch Superstition übersezt, und Hammond *spontaneus divini numinis cultus* paraphrasirt. Dieser Wahn ist aber darum ein Aberglaube, weil er sich bloß Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist (d. i. dem sittlich Guten und dem Wohlgefallen Gottes) für sich schlechterdings nichts wirken können. Die Natur wird also hier als Ursache mit Wirkungen in Verbindung gebracht, die nicht ihre Wirkungen seyn können, und sie folglich bloß der willkürlichen Verbindung, welche die Einbildungskraft hervorbringt, unterworfen, aber nicht den eigentlichen Verstandesgesetzen, nach welchen nach Naturgesetzen nur natürliche Wirkungen, aber nicht übernatürliche und moralische, dergleichen das Wohlgefallen Gottes und gute Gefinnungen sind, hervorgebracht werden können. S. Afterdienst.

V. a) Die älteren Griechen kannten den Unterschied zwischen religiösem Aberglauben und einer auf richtigen Vorstellungen von der Gottheit gegründeten Religiosität nicht, und nannten daher beides mit Einem Namen, Gottesfurcht (*θεοφοβια*). Darum sollte (Ap. Gesch. 25, 19. 17, 22.) statt des Worts Aberglauben, nach unserm heutigen Sprachgebrauch, eigentlich Religion oder Gottesdienst stehen, wie es Hammond auch in seiner Paraphrase ausdrückt (*de ratione, qua Paulus solit Deum*).

b) So sagt auch Theophrast: der Aberglaube scheint nichts anders zu seyn, als Furcht vor der Gottheit: Ἀμελὴ ἢ δαισιδαίμονια δεξιοῖν εἶναι δαίλια πρὸς τὸ δαιμονιον; doch sagt er δαίλια metus, nicht δας timor, worin schon ein dunkel gefühlter Unterschied zu liegen scheint.

c) Wir finden im Clemens von Alexandrien (*Stromat. lib. II. p. 377. Colon. 1688.*) eine schöne Stelle über diesen Unterschied. „Obgleich die Furcht, sagt er, wie einige wollen, ein Affect ist, so ist doch nicht alle Furcht ein Affect. Der religiöse Aberglaube (δαισιδαίμονια) nemlich ist (subjective) ein Affect, denn er ist die Furcht vor den Göttern, die den Menschen ganz durchdringt (ἐκπαθεῖν το καὶ εμπάθειν). Allein diese Furcht vor dem affectlosen Gott ist affectlos. Denn man fürchtet nicht Gott, sondern von Gott abzufallen. Wer aber das scheuet, der fürchtet dem Bösen unterzuliegen, und scheuet das Böse. Wer nun den Fall scheuet, der will sich unverdorben und affectlos erhalten, der fürchtende Weise meidet das Böse.“

d) Die römischen Schriftsteller fingen zuerst an, von diesem Unterschied zu reden, den nachher die christlichen, sowohl griechischen als lateinischen, auch neuern Schriftsteller z. B. Wyttenbach (*Compend. theol. Dogm. et. Mor. II. 43. Sch. 2.*) darin setzten, daß beim Aberglauben falsche Götter, hingegen bei der Religiosität der wahre Gott der Gegenstand der Verehrung wäre; welches auch richtig wäre, wenn sie nur darauf aufmerksam gemacht hätten, daß auch derjenige nicht der wahre Gott seyn könne, der durch religiöse Handlungen des Cultus zu verfühnen sei.

e) Varro machte schon einen Unterschied zwischen (religiöser) Superstition und Religion (*Augustinus de ciuit. Dei. l. IV. c. 9.*). „Der Religiöse, sagt er, verehret die Götter, wie man Eltern verehrt, der Abergläubische fürchtet sie, wie man Feinde fürchtet (*Deos a religioso vereri, ut parentes, a supersticioso timeri, ut hostes*).

f) Nicht so gut unterscheidet Cicero beides (*de natura Deorum l. II. c. 28*). „Diejenigen, sagt er, welche ganze Tage beteten und opferten, damit ihre Kinder sie überleben möchten (*sibi superstites essent*) wurden davon

Superstitiöse genannt. Die aber alles, was zu den Handlungen des Cultus gehört, fleißig wiederholten (*retractarent et tanquam relegerent*) hießten religiös (*ex relegendo*). So bekam der Superstitiöse einen Namen, der einen Tadel, und der Religiöse einen Namen, der ein Lob ausdrückt. Augustinus (*de ciu. Dei lib. IV. cap. 30.*) macht aber über diese Stelle des Cicero die ganz richtige Bemerkung: „Es falle in die Augen, daß Cicero hier bloß aus Furcht vor den Landesitten einen Versuch mache, Religion von Aberglauben zu unterscheiden, aber eigentlich kein Unterscheidungsmerkmal angeben könne, weil allerdings der ganze Götterdienst ein Aberglaube sei.

Lastantius (*de vera sapient. l. IV. c. 26.*) tadelt mit Recht auch die Etymologie des Cicero, und macht eben die Bemerkung als Augustinus, daß auf diese Art kein spezifischer Unterschied zwischen Aberglauben und Religion sei, wenn derjenige religiös wäre, der für das Heil seiner Kinder einmal, und derjenige superstitiös, der zehnmal dafür bete. Vielmehr müsse das letzte desto besser seyn, wenn das erste schon gut sei, und umgekehrt. Es sei unbegreiflich, wie man dadurch das Prädicat der Religiosität verlieren könne, daß man das ganze Tage thue, was derjenige doch fleißig wiederholen müsse, dem jenes Prädicat zukommen solle. Das Wort Superstitiös rühre vielmehr davon her, daß diejenigen, die es wären, ihre verstorbenen Verwandten als ihre Hausgötter verehrten, und so machten, daß das Andenken derselben sie überlebe (*qui superstitem memoriam defunctorum colunt*); Religiös aber müsse der Mensch seyn, weil er zum Gehorsam gegen die Gottheit verbunden sei (*quod hominem sibi Deus reliquerit*).

g) Seneca sagt, die Religion verehrt (*colit*), der Aberglaube beleidigt (*violat*) die Götter. Maximus Tyrius (4. Abh.): der Fromme ist ein Freund Gottes, der Abergläubische ein Schmeichler (*κολαζ*) desselben.

Wir haben eine Schrift über den Aberglauben vom Plutarch, in der er ganz richtig von der Frömmigkeit sagt, sie liege in der Mitte zwischen dem Aberglauben und dem Atheismus. In neuern Zeiten hat schon Limborch

Kants Erklärung des Aberglaubens (*Theolog. christ. I. V. c. 2510*). Religiöser Aberglaube, heisst es bei ihm, ist das zu grosse Vertrauen 1, auf die von Gott vorgeschriebenen und auf Moralität hinzuwirkenden religiösen Handlungen des Cultus, mit Vernachlässigung der Moralität; 2, auf die von Gott nicht vorgeschriebenen, mit der Moralität in gar keiner Verbindung stehenden, religiösen Handlungen des Cultus.

IV. Was den deutschen Namen dieses Vorurtheils, das Wort Aberglauben betrifft, so giebt das aber in der Zusammensetzung mit Glaube und Witz eine sehr schlimme Bedeutung. Es zeigt nemlich in beiden etwas Vernunftwidriges an, oder eine Verrückung der Erkenntnisvermögen. Der Aberwitzige delirirt, oder wirft alles, was seinen Sinnen gegeben wird, mit dem, was ihm sein Gedächtnis liefert, unter einander, und sieht, hört, u. s. w. daher alles anders, als andere Menschen, bloß subjectiv; der Abergläubische hingegen phantastirt, oder setzt das, was er durch Eindrücke auf die Sinne auffasst zwar, ordentlich zusammen, ohne aus seinem Gedächtnis etwas mit einzumischen, aber er setzt es mit andern, ihm nicht durch die Sinne gegebenen Gegenständen zusammen, und hält diese Verbindung für Wahrheit. Beim Aberwitzigen ist schon die Anschauung, beim Abergläubischen das Urtheil falsch. Jeder Aberglaube ist eine Phantasie, aber nicht jede Phantasie ein Aberglaube. Man kann den Aberglauben daher auch einen aus der Phantasie entsprungenen Glauben, so wie den Aberwitz einen aus der Verrückung der Phantasie entsprungenen Witz nennen.

Kant. Crit. der Urtheilskraft. §. 40. S. 153.

Deff. Rel. inn. der Grenz. St. 4. §. 2.

Berlin, Monatschr. Oct. 1786, S. 327.

Abgeleitet,

principiatum, derivé. Dieses Wort bedeutet, dass dasjenige, wovon es gebraucht wird, z. B. Urtheil, Begriff u. s. w. in einem andern, welches sein Princip heisst, gegründet sei. Es ist dem Ursprünglichen entgegengesetzt. So ist der Begriff der Hand-

lung ein abgeleiteter Begriff (C. 107.), weil er in dem Begriff der Kraft gegründet ist, indem Handlung die Aeußerung einer Kraft ist, und also ohne den Begriff der Kraft nicht gedacht werden kann. Der Begriff der Handlung setzt also den Begriff der Kraft voraus, dieser aber ist wiederum abgeleitet und in dem Begriff der Causalität gegründet, welcher ein Grundbegriff, oder ein Princip vieler Begriffe ist, nemlich aller derer, die von ihm abgeleitet werden können, und mittelbar oder unmittelbar in ihm gegründet sind (C. 89). Abgeleitete Verstandesbegriffe oder Prädicabilien sind daher diejenigen Verstandesbegriffe, die aus den ursprünglichen Verstandesbegriffen oder Prädicamenten, auch Categorien genannt, abgeleitet werden können, oder aus mehreren derselben zusammengesetzt sind. Man findet sie, wenn man die Categorien unter einander, oder auch mit den *Modis* der reinen Sinnlichkeit verbindet, z. B. die Categorien der Causalität und Substantialität mit einander verbunden, giebt die Prädicabilie der Kraft, welche nichts anders ist, als die Causalität einer Substanz, oder eine Substanz als Ursache betrachtet; die Wirkung dieser Kraft ist die Prädicabilie der Handlung; die Dependenz einer andern Substanz von dieser Causalität ist die Prädicabilie des Leidens. Die Kategorie der Gemeinschaft in Verbindung mit Ort, einem *Modus* des Raums, und Zugleichseyn, einem *Modus* der Zeit, giebt die Prädicabilie der Gegenwart oder der örtlichen Gemeinschaft; die Gemeinschaft oder Concurrentz durch Kräfte, die einander entgegen wirken, giebt die Prädicabilie des Widerstandes. Die Wirklichkeit, ein Prädicament der Modalität, in Verbindung mit der Folge, einem *Modus* der Zeit, giebt den Uebergang aus dem Zeitpunkt, in dem ein Accidens noch nicht wirklich war, in den, in welchem es vorhanden ist, oder die Prädicabilie des Entstehens, und eben so den Uebergang aus dem Zeitpunkt, in welchem es da ist, in den, in welchem es nicht mehr ist, oder die Prädicabilie des Vergehens; der Uebergang selbst, ohne darauf zu sehen, ob er aus dem Zeitpunkt des Daseyns in den des Nichtseyns, oder

Abgeleitet. Abhängigk. Absicht. Absolut. 37

umgekehrt, geschieht, ist die Prädicabilie der Veränderung. Die Categorie der Gröſſe als Einheit giebt die Prädicabilie des Maafses u. ſ. w. (C. 108).

Noch fehlt uns ein vollständiges System aller reinen abgeleiteten Begriffe oder Prädicabilien des reinen Verstandes, welches in einer vollständigen Transcendentalphilosophie nothwendig aufgestellt, und die Ableitung derselben von den Stammbegriffen, oder ihre Stammtafel, nebst der Vollständigkeit derselben nachgewiesen werden muß (M. I. 120. 121.). Wenn dieses geleistet ist, so ist der ganze Verstand gleichsam ausgemessen, und sein ganzes Geschäft, jedes Object durch alle die Begriffe zu denken, welche entweder unmittelbar aus ihm selbst, oder aus diesen Stammbegriffen hervorgehen, erschöpft. Die Ableitung der Prädicabilien aus den Categorien ist daher nichts anders, als die Darstellung ihres Ursprungs aus dem reinen Verstande, vermittelst der Categorien oder primitiven Begriffe. So ist diese Ableitung metaphysisch, im Gegensatz gegen die logische, die nur darauf siehet, daß es niedere Begriffe sind, die unter höhern enthalten sind.

Kant Crit. der rein. Vern. §. 10. S. 107. 108.

Abhängigkeit.

S. Verbindlichkeit und Nöthigung, moralische.

Absicht.

S. Zweck; Absicht der Critik der reinen Vernunft, f. Critik der reinen Vernunft.

Absolut,

schlechterdings, *interne*, *absolute*, *absolu*. Dieses Wort hat zweierlei Bedeutungen.

1. bedeutet es das, was dem Relativen entgegengesetzt ist, und zeigt also an, daß etwas von einer Sache an sich selbst, ohne sie mit andern zu vergleichen, also bloß innerlich (*interne*) gelte. So ist z. B. etwas absolut möglich, wenn die Prädicate desselben einander nicht widersprechen, und es also denkbar ist. Das

ist das Wenigste, was man über die Möglichkeit eines Dinges sagen kann. In diesem Sinne sagt man, die absolute Bewegung der Materie, und versteht darunter diejenige Bewegung derselben, welche an und für sich, in gar keinem Verhältniß auf eine andere Materie, außer der bewegten, gedacht wird, aber daher nie wahrgenommen werden kann (C. 380. f.)

2. bedeutet es aber auch das, was dem Comparativen entgegen gesetzt wird, und zeigt dann an, daß etwas von einer Sache in aller Beziehung, man mag sie vergleichen, womit man will, kurz unter jeder Bedingung, also uneingeschränkt gelte. So heisst z. B. etwas absolut möglich, was unter jeder Beziehung existiren kann. Das ist das Meiste, was man über die Möglichkeit eines Dinges sagen kann. In diesem Sinne sagt man, eine absolute Herrschaft, und meint damit eine solche, die in jedem Falle gilt; ein absolutes Subject, oder dasjenige, was in Beziehung auf jeden Begriff Subject ist, z. B. unser Ich (Proleg. S. 136.), welches nicht als Prädicat eines andern Subjects kann gedacht werden, sondern auf das sich alle Prädicate des innern Sinnes, als auf ihr Subject, beziehen; die absolute Simplicität eines Dinges, die gänzliche Unmöglichkeit, daß es zusammen gesetzt ist, in Beziehung auf irgend eine Anschauung desselben (C. 465.)

Zuweilen fallen beide Bedeutungen zusammen, z. B. was innerlich unmöglich ist, das ist es auch in aller Beziehung. Aber in den meisten Fällen sind sie unendlich weit auseinander, z. B. dasjenige, dessen Gegentheil innerlich unmöglich, und was also innerlich nothwendig ist, das ist es zwar auch in aller Beziehung, aber umgekehrt gilt dieser Satz nicht. Manches nemlich ist in aller Beziehung nothwendig, von dessen inneren Nothwendigkeit wir uns keinen Begriff machen können. Z. B. ein schlechthin oder absolut nothwendiges Wesen heisst ein solches, das in Beziehung auf alles Mögliche nothwendig ist; von seiner innern Nothwendigkeit aber haben wir keinen Begriff, daher sich auch Manche das Nichtseyn desselben als möglich, und dieses Wesen folglich als innerlich zufällig denken. (M. I. 429. C. 482.)

Kannt braucht in der transcendentalen Dialectik das Wort *abolut* nur in der letztern Bedeutung, nemlich von dem, was ohne alle Restriction oder Einschränkung gilt (M. I. 43o.). Aboluter Raum, f. Raum.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. 1 Buch. II. Absch. S. 38o. f.

Abfondern,

abstrahiren, abtrennen, abziehen, isoliren, *abstrahere*, *abstraire*. 1. Von einem Object, es sei nun Anschauung oder Begriff, gewisse Bedingungen oder Merkmale wegdenken, heist, sie davon abfondern, abtrennen, oder von ihnen abstrahiren; und sich das Object ohne diese Merkmale vorstellen, heist, es isoliren. So wird z. B. die Sinnlichkeit isolirt, wenn wir uns bloß die Fähigkeit, Eindrücke zu erhalten, mit diesen ihren Eindrücken vorstellen, und wir sondern das Geschäft des Verstandes davon ab, oder abstrahiren davon, wenn wir alles davon wegdenken, oder in unserm Bewußtseyn verdunkeln, was der Verstand, durch seine Begriffe, bei jenen Eindrücken denkt. Vermittelt der Abfondern bleibt also von einer Vorstellung nur das übrig, was nicht weiter davon abgetrennt wird (M. I. 39. C. 36.).

a) So abstrahiren wir von unsrer Art, uns selbst innerlich anzuschauen, und vermittelt dieser Anschauung auch alle äußern Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befaßen, wenn wir von den Gegenständen alles das wegdenken, was sie dadurch erhalten, daß wir nicht anders, als durch die Vorstellungskraft, zum Bewußtseyn derselben gelangen können. Ein Tisch z. B., den ich sehe, ist eben dadurch, daß ich ihn sehe, meine Vorstellung, die nicht anders möglich ist, als dadurch, daß meine Sinnlichkeit Eindrücke erhält, welche ich nicht weiter davon ableiten kann, und daß meine Vorstellungskraft dabei thätig ist. Will ich mir nun nicht die Vorstellung, Tisch, nemlich eben den, den ich sehe, vorstellen, sondern das, was dieser Tisch wohl seyn mag, wenn er nicht, von mir, mir selbst vorgestellt wird, oder, was er seyn mag, außer meiner Empfindung desselben,

kurz unempfunden und ungedacht, wie er an und für sich ist; so muß ich die Art davon wegdenken, wie wir uns selbst innerlich anschauen, nemlich als einen continuirlichen Fluß von Vorstellungen in der Zeit, denn zu diesen Vorstellungen gehört auch die äußere Vorstellung Tisch. Dann ist der Tisch nicht mehr in der Zeit, welche außer unsrer Vorstellung, an und für sich, nicht vorhanden ist; dann ist er folglich auch kein Tisch mehr, sondern ein mir gänzlich unbekanntes Ding. Denn ich will von allem, was aus dem Vorstellungsvermögen entspringt, abstrahiren, und die Zeit ist eben die Form, welche die Vorstellungen von dem Vorstellungsvermögen erhalten; denke ich also die Art, wie das Vorstellungsvermögen anschauet, weg, so fällt auch die Zeit weg, und ist unabhängig, ohne Wirkung des Vorstellungsvermögens zu seyn, nichts. Man kann also nicht sagen, alle Dinge überhaupt sind in der Zeit, denn dann abstrahirt man von dem Vorstellungsvermögen, und denkt nicht bloß solche Dinge, die von dem, mit Empfindung geschwängerten, Vorstellungsvermögen geboren sind, sondern denkt vielmehr diese Bedingungen weg, und dann heißt der Satz so viel als alle Dinge, sie mögen in der Zeit seyn, oder nicht, sind in der Zeit (M. I. 63. C. 51.).

ρ) Eben so abstrahiren wir in der allgemeinen Logik von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand denkt, d. i. wenn wir uns die Gesetze vorstellen wollen, nach welchen der Verstand verfährt, wenn der denkt, so denken wir uns alles weg, was auf ihn Einfluß haben kann, aber doch nicht zu ihm gehört, oder seine alleinige Wirkung ist, was folglich von den Sinnen herrührt, und was bei jedem Subject anders seyn kann, folglich zufällig ist, z. B. allen Inhalt der Begriffe und Urtheile, den Einfluß der Sinne darauf u. s. w. (M. I. 84. C. 77.).

2. Einen Begriff abziehen oder abstrahiren heißt nach den neuern Logikern (Lambert neues Organon. *Dianoilog.* §. 17. *La Nie Essais conc. l'Entend. hum.* liv. II. ch. XI. §. 9.) aber auch, die gemeinsamen Merkmale mehrerer Vorstellungen von den eigenen Merk-

malen dieser Vorstellungen, in Gedanken, trennen, die letztern im Bewußtseyn verdunkeln, und die erstern allein in Eine Voritellung des Verstandes, welcher abstracter Begriff heist, zusammenfassen. Z. B. ich sehe eines Freundes Pferd und Hund vor mir, ich trenne von den Merkmalen dieses Pferdes diejenigen, die es mit diesem Hunde gemein hat, daß es einen Körper hat, und lebt, und denke nicht an die eigenthümlichen Merkmale des Pferdes und Hundes, als da sind der Huf, die Pferdegestalt, die gespaltenen Klauen, und die ganze Hundegestalt, die Merkmale lebendig und Körper fasse ich in einen Begriff zusammen, und bekomme dadurch den Begriff lebendiger Körper, d. h. Thier, welches man den abstracten Begriff nennt. Allein das ist ganz unrichtig. Man abstrahirt nicht den Begriff Thier als gemeinsames Merkmal des Pferdes und Hundes, sondern man abstrahirt in dem Gebrauche des Begriffs Thier von der Verschiedenheit zwischen dem Pferde und dem Hunde, von denen die Begriffe unter dem Begriff Thier enthalten sind. Denn der Begriff als abstracter Begriff hat keinen Gegenstand, es giebt kein abstractes Thier. Die Chemiker sind allein im Besitz etwas zu abstrahiren, wenn sie eine Flüssigkeit von andern Materien ausheben, um sie besonders zu haben. Der Philosoph, der das nicht kann, weil er nur mit den Begriffen der Gegenstände zu thun hat, abstrahirt von demjenigen, worauf er in einem gewissen Gebrauche des Begriffs nicht Rücksicht nehmen will, oder denkt es nicht mit. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es so thun, daß er entweder bloß den Begriff eines Kindes *in abstracto*, oder eines bürgerlichen Kindes (*in concreto*) zum Grunde legt, ohne zu sagen abstractes oder concretes Kind. Die Unterschiede von abstract und concret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe selbst an. Die Vernachlässigung dieser Pünktlichkeit der Schule verfälscht öfters das Urtheil über einen Gegenstand. Wenn man sagt, die abstracte Zeit, oder der abstracte Raum haben diese oder jene Eigenschaften, so hat es das Ansehen, als ob Zeit und Raum an den Gegenständen der Sinne, so wie die rothe Farbe

an den Roſen, dem Zinnober, den Wangen eines gefunden Mädchens u. ſ. w. zuerſt gegeben und nur logiſch davon abſtrahirt würden. Sagt man aber, an Zeit und Raum *in abſtracto* betrachtet, d. i. von allen Bedingungen aus der Erfahrung, ſind dieſe oder jene Eigenſchaften zu bemerken, ſo behält man es wenigſtens noch offen, dieſe auch als unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erkennbar anzusehen, welches, wenn man die Zeit als einen von der Erfahrung abſtrahirten Begriff anſieht, nicht frei ſteht. Ich kann im erſtern Falle von der reinen Zeit und dem reinen Raume, zum Unterſchiede der in der Erfahrung beſtimmten, durch Grundſätze *a priori* urtheilen, wenigſtens zu urtheilen verſuchen, indem ich von allem Empiriſchen abſtrahire, welches mir im zweiten Falle, wenn ich dieſe Begriffe (wie man ſagt) nur von der Erfahrung abſtrahirt habe (wie in obigen Beiſpiele von der rothen Farbe), verwehrt iſt (E. 26.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. Transſc. Aeſth § 1. S. 36. — II. Abſchn. §. 6. C. S. 51. — II. Th. Transſc. Logik. Einleit. I. S. 77.
Deſſ. Ueb. eine Entdeck. S. 26. *).

Abſprung,

μεταβασις εἰς ἄλλο γένος, *saltus, saut*. Wenn man in einem Beweiſe das Princip, aus welchem man ihn führt, verläßt, und auf ein anderes übergeht, um eine Lücke im Beweiſe auszufüllen. Wer ſich z. B. anheifchig macht, das Daſeyn Gottes aus dem cosmologiſchen Argument, d. h. aus der Zufälligkeit der Welt zu beweifen, wird etwa ſo ſchließen: alles, was exiſtirt, muß eine wirkende Urfache haben, wodurch es exiſtirt, jede ſolcher Urfachen hat aber wieder ihre Urfache, da dieſes nun ins Unendliche fortgehet, ſo muß es irgend eine abſolut erſte Urfache der ganzen Reihe von Urfachen und Wirkungen geben, die nicht mehr Wirkung einer Urfache, aber wohl Urfache aller jener Wirkungen iſt. Hier iſt nun ein ſolcher Abſprung. Denn nach dem Geſetze der Cauſalität giebt es allerdings eine ſolche aufſteigende Reihe von Wirkungen zu Urfachen, die wiederum Wirkungen anderer Urfachen ſind, und der

Beweis bleibt also, so lange er es mit dieser Reihe zu thun hat, bei den Naturgesetzen, die nichts anders als Gesetze unsers Verstandes sind, wodurch die Natur möglich ist; und so lange ist er auch cosmologisch. Da man aber in dieser Reihe keinen absolut ersten Anfang, und absolut erstes Glied finden kann, so springt der Beweis aus den Grenzen der Naturgesetze und folglich des Verstandes heraus, behält bloß den Begriff Ursache, und bildet sich, durch die Forderung der Vernunft, welche Vollständigkeit der Reihe will, verleitet, daraus ein intelligibiles Object, d. i. ein solches, das nirgends in der Natur zu finden ist, nemlich eine unbedingte Ursache, die nicht Wirkung einer andern Ursache ist. Ein solcher Absprung im Beweise ist nicht erlaubt; denn, da er sein erstes Princip, hier die Reihe zufälliger, oder von Ursachen abhängender Wirkungen verläßt, so wird dasselbe dadurch ganz müßig und unnütz für den Beweis. Es müßte nemlich nun bewiesen werden, daß es eine solche unabhängige Weltursache gebe, da es nun so etwas nicht in der Welt giebt, so könnte der Beweis nur aus dem Begriff des Unbedingten geführt werden; das wäre aber der Beweis aus dem ontologischen Argument, oder der sogenannte Cartesianische aus dem Begriff des allervollkommensten Wesens. So springt also derjenige, welcher aus dem cosmologischen Argument schliessen will, zuletzt doch überauf das ontologische Argument (M. I. 553. a. 486).

Absprung, Uebersprung, Sprung, wird überhaupt gebraucht, um den Uebergang aus einem Zustand in den andern, ohne durch alle Zwischenzustände zu gehen, zu bezeichnen. In der Reihe der Erscheinungen giebt es keinen Absprung (*in mundo non datur saltus*). Man nennt diesen Satz das Gesetz der Continuität der Veränderungen. Das ist so zu verstehen: Ein Ding wird verändert, wenn es aus einem Zustande in einen andern übergeht, der dem ersten entgegen gesetzt ist. Da diese Zustände nicht zugleich seyn können, sondern auf einander folgen müssen, so geschieht der Uebergang in der Zeit, deren beide Grenzpunkte die zwei Zeitpunkte sind, in welchen

die Zustände vorhanden sind (C. 281.). Wir wollen die Zeit des Ueberganges durch eine grade Linie vorstellen, welche AD heiße Fig. 1. Was die Punkte A, B, C, D in der Linie sind, das sind die Augenblicke in der Zeit, nemlich nicht Theile, sondern Grenzen der Zeit. Ein Ding sei nun im Zeitpunkt A, in dem Zustande a (ein Mensch sei z. B. gesund) und gehe über in den Zustand d (der Mensch werde krank), in welchen er kömmt, wenn er den Zeitpunkt D erreicht. Da zwischen zwei Zeitpunkten, A und D, wären sie auch noch so nahe an einander, immer eine Zeit AD seyn muß, weil sie sonst auf einander, A auf D, fallen, und nur einen einzigen Zeitpunkt ausmachen würden; so muß auch das Ding, indem es AD durchläuft, so viel Zwischenzustände durchlaufen, als Punkte in AD sind, d. h. unzählige. Denn, wenn das Ding A verläßt, so ist es nicht mehr im Zustande a, und kömmt doch nicht eher in den Zustand d, als bis es in D anlangt, folglich befindet es sich zwischen A und D in einem Zwischenzustande zwischen a und d (in $\frac{d-a}{2}$), den wir c nennen wollen (der Mensch ist nicht

mehr gesund, aber auch noch nicht recht krank, er ist halb krank und halb gesund). Aber auch zwischen A und

C ist eine Zeit AC, und ein Zwischenzustand ($\frac{c-a}{2}$)

den wir b nennen wollen, in dem Zeitpunkt B. Und so kömmt man zwar an Punkte, die A immer näher und näher sind; da aber keiner derselben A selbst seyn kann, so sind immer noch, obzwar immer kleinere und kleinere Zeiten dazwischen, die wiederum ihre Zeitpunkte haben, in welchen das Ding in einem Zwischenzustande ist, der zwar immer weniger und weniger von a unterschieden, aber dennoch nicht a selbst ist (M. I. 297. C. 255. f.). Dieses Gesetz heißt das der Continuität der Veränderungen. Gäbe es aber zwei Zeitpunkte, zwischen welchen keine Zeit wäre, und folglich zwei Zustände ohne Zwischenzustand, so hieße der Uebergang aus einem Zustand in den andern ein Absprung, welcher, wie wir gesehen haben, unmöglich ist. Ein solcher Absprung, Uebersprung oder Sprung müßte

auch nicht die kleinste Zeit erfüllen, und kann darum auch nur in so ferne mit einem eigentlichen Sprunge verglichen werden, als bei einem eigentlichen Sprunge nicht die Theile der geraden Linie, z. B. AB durchlaufen werden; aber eine Linie wird dennoch auch bei einem eigentlichen Sprunge durchlaufen, nemlich die krumme Linie AB. Der Absprung wäre aber eine Succession oder Folge zweier Zustände auf einander, d. i. ein Geschehen, ohne daß irgend eine Zeit zwischen beiden Zuständen läge, welches sich widerspricht; weil alle Succession oder alles Geschehen eben das Aufeinanderfolgen in der Zeit bedeutet. Eben so verhält es sich auch mit dem Uebergang aus einem Grad der Intensität (Realität) in den andern, z. B. eines Lichts aus dem Zustande des heller Leuchtens in den des minder hellen Leuchtens. Wenn ein Licht jetzt dreimal heller leuchtet als vorher, so muß es nothwendig erst $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$, 1 und 2 mal weniger geleuchtet haben, ja es läßt sich immer noch eine Zwischenzahl angeben, nach der es geleuchtet hat. Leuchtete nun ein Licht gleich dreimal schwächer, ohne alle Zwischenzustände des Leuchtens zu durchlaufen, so wäre das ein Absprung, welcher wegen der Continuität der Zeit, in welcher alle Veränderungen vorgehen müssen, unmöglich ist (M. I. 295.).

Man sieht, daß hier nicht von der Wahrnehmung dieses Ueberganges durch alle Zwischenzustände die Rede seyn kann, welche eben so wenig möglich ist, als eine Kanonenkugel auf ihrem Fluge, in jedem Puncte des Raums, den sie durchläuft, wahrzunehmen. Daher scheint uns das schnelle Durchlaufen der Zwischenzustände zuweilen ein Sprung zu seyn.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch II. Hauptst. III. Abschn. 3. B. S. 253 — 256; 4, * S. 281; II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. Anmerk. zu 4. Ant. 1. zur Thesis. S. 486.

Abstrahiren.

S. Absondern.

Abziehen.

S. Abfondern.

Acceleration.

S. Befchleunigung.

Accidenz,

Zufälligkeit, συμβεβηκε, *accidens*, *accident*. C. 229. Die positive Bestimmung (Realität) einer Substanz, oder die Art, wie sie existirt, z. B. die Zerbrechlichkeit des Glases; das Urtheil hingegen, daß das Glas nicht weich ist, legt demselben kein Accidenz bei, sondern verneint bloß ein Accidenz, die Weiche, von demselben. Das heißt, die Realitäten oder positiven (bejahenden) Bestimmungen sind bloß Accidenzen, aber nicht die Negationen oder negativen (verneinenden) Bestimmungen: f. Bestimmung, Substanz. Die Prädicate der categorischen Urtheile bezeichnen jedesmal Accidenzen, z. B. das Glas ist zerbrechlich; ausgenommen in den unendlichen Urtheilen, in welchen die Prädicate das Nichtseyn eines Accidenz enthalten, z. B. die Seele ist unsterblich. Die Sterblichkeit ist nemlich ein Accidenz, dessen Nichtseyn im Prädicate ausgedrückt wird. S. unendliche Urtheile (M. I. 269.).

1. An einem jeden Dinge, das wir erkennen, ist nemlich zweierlei zu unterscheiden (C. 224.).

a) etwas, vermöge dessen es, bei allen Veränderungen, dennoch immer dasselbe ist, und das nennt man die Substanz; und

b) etwas, vermöge dessen es in dem folgenden Augenblick nicht mehr vollkommen so vorhanden ist, oder ganz auf dieselbe Art existirt, als in dem vorhergehenden, und das heißt das Accidenz.

Das Holz verbrennt z. B. zu Rauch, Kohlen und Asche. Dasselbe Ding also, was als Holz existirte, ist nun, durch die Veränderung, welche vermittelt des Feuers mit ihm vorgegangen ist, als Rauch, Kohlen und Asche vorhanden. Diejenigen positiven Bestimmungen nun, vermöge deren dasselbe Ding vorher Holz, und nun Rauch,

Kohlen und Asche ist, sind seine Accidenzen, z. B. der verschiedene Zusammenhang seiner Theile, die verschiedene Farbe, specifische Schwere, Brennbarkeit, u. s. w. (M. I. 264.).

2. Es giebt keine Substanz ohne Accidenz, d. i. jedes Ding muſs auf irgend eine Art beſtimmt ſeyn, es läſst ſich kein Ding denken, und noch weniger kann es uns wirklich vorkommen, welches nicht mit gewiſſen poſitiven Beſtimmungen vorhanden wäre. Das Accidenz iſt alſo ein Begriff *a priori*, der allen unſern Begriffen von wirklichen Gegenſtänden nothwendig anhängt. S. *a priori* (M. I. 265.).

3. Der Begriff des Accidenz iſt ein Stammbegriff des reinen Verſtandes (eine Categorie), nemlich derjenige, ohne welchen wir nicht categoriſch urtheilen könnten. Hätte Unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, Vorſtellungen als poſitive Beſtimmungen eines Dinges (Accidenzen) zu denken, ſo könnten wir einem Object nicht unbedingt ein Prädicat beilegen. S. Categorie.

4. Accidenzen aber ſind nur an ſolchen Dingen realiter möglich, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen ſie haben. Ueberſinnliche Dinge ſind nicht in der Zeit, weil ſie nicht im innern Sinn, deſſen Form die Zeit iſt, vorgeſtellt werden. Daher laſſen ſich wohl poſitive Beſtimmungen von ihnen denken, weil ſich von einem jeden Subject ein Prädicat bejahen läſst, ohne daſs man dabei an die Zeit denken darf. Allein dann iſt auch nur von logiſcher Exiſtenz im Verſtande die Rede; nemlich, daſs kein Widerſpruch entſtehet, wenn wir ein Subject, welches dadurch gedacht wird, ſinnlich oder überſinnlich, mit einem Prädicate zu einem bejahenden categoriſchen Urtheile verbinden. Wird aber einer Subſtanz ein Accidenz ſo beigelegt, daſs damit zugleich behauptet wird, die Subſtanz exiſtire auch auſſer dem innern Sinn mit dieſem Accidenz, welches das Accidenz erſt von einem bloſs logiſchen Prädicat unterſcheidet, ſo muſs das Accidenz, das in dem Prädicat eines Urtheils der unter dem Subject gedachten Subſtanz beigelegt wird, entweder immer an dem Dinge vorhanden ſeyn,

dann wäre es aber das Ding oder die Substanz selbst, oder es ist nicht immer daranvorhanden, daß es ein wahres Accidenz; beides aber setzt voraus, daß es in der Zeit existirt, und also ein sinnlicher, und kein überfinnlicher Gegenstand ist. Daher hat schon Augustinus bemerkt, daß der Begriff des Accidenz auf Gott nicht anwendbar sei, so wenig, als die übrigen Prädicamente des Aristoteles *).

5. Wir sehen, der reine Verstandesbegriff Accidenz läßt sich nur, vermittelt der Anschauung der Zeit, bloß auf den empirischen Stoff der Erfahrung, zum Behuf der Erfahrungskennntniß anwenden. Eine solche vermittelnde Vorstellung, welche die Anwendung der Categorien auf die empirischen Anschauungen möglich macht, um sie durch Begriffe zu bestimmen, oder zu denken, heißt ein transcendentales Schema. S. Schema. Das Schema des Accidenz ist der Wechsel des Reales in der Zeit, d. i. die Vorstellung der Succession des Wandelbaren, dessen Daseyn in der Zeit verläuft. Dadurch nemlich, daß ich mir an dem Beharrlichen einen Wechsel denke, wird die Zeit vorgestellt, und dadurch, daß etwas in der Anschauung gegebenes Reales in dem Beharrlichen wechselt, wird die Zeit wahrgenommen. Soll daher die Erscheinung in der Zeit seyn, so muß sie Accidenzen haben, welche wechseln, oder wovon das eine dem andern folgt, und wieder einem andern weicht; und soll etwas an einem Dinge erkannt werden, so muß es als eine positive Bestimmung desselben gedacht werden können, dann muß es aber auch mit andern positiven Bestimmungen an einem beharrlichen Dinge wechseln, weil es sonst weder von einem bloß logischen Prädicate, noch von dem zufälligen Wechsel bloßer Gedanken würde unterschieden

*) *Augustinus de cognitione verae vitae, Cap. III. Nempe nomine et verbo cuncta exprimentur, quae sub x praedicamentis humano corde concipiuntur, sed quod ex his nullum proprie deo conveniat, manifesta ratio comprobatur. — His x praedicamentis cuncta humana conditio includitur, et ab his omnibus proprietates summae essentiae evidenti ratione penitus excluduntur. Cuncta enim, quae vel oppositionem, vel contrarietatem, vel accidens suscipiant, nulla ratione deo proprie conveniunt.*

werden können. Diese Accidenzen nun sind es, welche in der Zeit verfließen, entstehen und vergehen, und dadurch die Wahrnehmung der Zeit möglich machen; wodurch nicht sie selbst, sondern die Substanzen, an denen sie wechseln, verändert werden.

6. Man erklärt das Accidenz gemeinlich, es sei dasjenige, was den Substanzen inhärirt (*est ens, cuius esse est ineffe*), und nennt das Daseyn derselben die Inhärenz, zum Unterschiede vom Daseyn der Substanz, welches die Subsistenz heist. Das Accidenz kann nemlich nie wirklich (realiter), sondern bloß in Gedanken (logisch, durch Abstraction) von der Substanz abgefondert werden. Allein ob die Accidenzen gleich jederzeit real, oder etwas an der Substanz wirklich vorhandenes, nie bloße Negationen sind, so sind sie doch weder Theile der Substanz, noch eine Art wirklicher Wesen, denen etwa die Substanz zur Stütze dient; denn diese würde auch abgetrennt von der Substanz, nur nicht gestützt, d. i. nur nicht in ihrem gehörigen Zustande, vorhanden seyn können. Nun ist aber eben der Inbegriff der vorhandenen Accidenzen einer Substanz ihr Zustand: folglich hiesse obige Behauptung, daß die Substanzen die Stützen der Accidenzen sind, nichts anders, als die Accidenzen wären Substanzen, und die Substanzen, die ihnen zur Stütze dienen, ihre Accidenzen. Die Accidenzen sind also nicht Dinge, sondern Bestimmungen eines Dinges (M. I. 269. C. 230.).

7. Die Categorie Substanz und Accidenz drückt eigentlich kein solches Verhältniß aus, wie etwa die der Ursache und Wirkung. Man kann eigentlich nicht sagen, es ist ein Verhältniß zwischen den Accidenzen und der Substanz, der sie inhäriren. Denn die Accidenzen lassen sich nicht wirklich von der Substanz abfondern, sondern es ist nur eine logische Abfondern (Abstraction), wenn wir sie für sich allein, und dann im Verhältniß zu ihrem Substrat der Substanz betrachten. Allein die Categorie der Substanz und des Accidenz macht alle Verhältnisse möglich, sie ist die Bedingung aller Verhältnisse, und daher gehört sie unter den Titel der Relation (des Verhältnisses) (C. 230.). Denn die Dinge stehen nur durch ihre

D

Accidenzen im Verhältniß mit einander. Die Substanzen werden z. B. als Urfachen betrachtet, welche auf einander wirken, das ist, einen Wechsel ihrer Accidenzen hervorbringen. Ja, diese Kategorie liegt sogar allen übrigen zum Grunde. Denn was drücken alle übrigen Kategorien anders aus als Accidenzen der Substanz? Daher können auch alle Accidenzen in 4 Arten eingetheilt werden, in die Quantität, Qualitäten, Relationen und Modalität der Substanz. Nur ist zu merken, daß die Quantität der materiellen Substanzen nur durch Hinzukunft oder Absonderung der Theile wechselt. S. Quantität. Die Modalität ist ein Accidenz der Substanz, das nicht eigentlich an dem Dinge befindlich ist, sondern nur die Art ausdrückt, wie es vorhanden ist, ob bloß in Gedanken (als möglich), oder in der Reihe der Erscheinungen (als wirklich), oder nach nothwendigen Verstandesgesetzen (als nothwendig). S. Modalität.

8. Man kann die Accidenzen auch nach der zweifachen Form der Sinnlichkeit eintheilen, in äußere, oder die des äußern Sinnes, z. B. die Bewegung der Materie, und innere, oder die des innern Sinnes, z. B. das Denken; die erstern sind im Raume und in der Zeit, die letztern bloß in der Zeit vorhanden. Daher kann auch ein Object einen äußern und einen innern Zustand haben, der letztere ist aber nur möglich, wenn das Object ein Vorstellungsvermögen hat.

9. Man kann die Accidenzen auch eintheilen in wesentliche und außerwesentliche. Die erstern sind diejenigen, welche mit der Substanz zusammengekommen das Wesen derselben ausmachen, und heißen Eigenschaften (*Attributa*); die letztern aber sind solche, welche wechseln, ohne daß das Wesen aufhört, und heißen Modificationen (*Modificationes*).

10. Die Substanzen bekommen von den wesentlichen Accidenzen ihren Namen; so lange z. B. an einer gewissen Substanz gewisse Bestimmungen sind, heißt sie Holz, sind diese vermittelst des Feuers andern gewichen, so heißt sie Kohle.

11. Man kann endlich auch die Accidenzen in reine und empirische, und die erstern in logische und me-

taphysische eintheilen. Der Grund und die Bedeutung der erstern Eintheilung ist aus den Artikeln *a posteriori* und *a priori* deutlich; der Grund der letztern aber beruhet darauf, daß die Accidenzen entweder solche Bestimmungen seyn können, die den Objecten dadurch beigelegt werden, daß sie überhaupt gedacht werden, oder solche, die ihnen aus der Erkenntnißquelle *a priori* anhängen, aus der sie entspringen, z. B. diejenigen, welche durch die Categorien möglich werden, z. B. daß jedes Ding die Wirkung einer Urfache ist, und mit andern Dingen in Wechselwirkung steht. Der Logischen zählten die Alten fünf, das Geschlecht (*genus*), die Art (*species*), die Verschiedenheit (*differentia*), das Eigenthümliche (*proprium*) und die Inhärenz (*Accidens in specie*), welches letztere aber, wie wir gesehen haben, eigentlich ein metaphysisches ist.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 183. II. Hauptst. III. Abschn. 3. A. S. 227, 229 f. — Anhang. 3. S. 321.

Lamberts Architectonik, 20. Hauptst. §. 613. ff. I. Th. S. 253. ff.

Achtung,

moralisches Gefühl, moralisches Interesse, *sensus moralis*, *sens moral*, *intérêt moral*. So heißt die Vorstellung von einem Werthe, der unsrer Selbstliebe Abbruch thut (G. 16. *). Ein Wesen nemlich, das Naturtriebe hat, macht die Befriedigung derselben, also sich selbst, zum Gegenstand seiner Begehungen; der Hang dazu, oder der in ihm liegende Grund der Möglichkeit der aus den Naturtrieben entspringenden Neigungen dazu, heißt die Selbstliebe. Nun besteht der Werth einer Sache in derjenigen Beschaffenheit derselben, daß sie für uns ein Gegenstand des Begehrens seyn kann. Folglich hat alles das, wodurch unsere Neigungen, oder die Quelle derselben, die Naturtriebe befriedigt werden, für uns einen Werth. Gefetzt aber, es gäbe für uns noch andere Gegenstände des Begehrens, deren Werth sich nicht auf unsere Neigungen

gründete, sondern denen vielmehr unser Hang zur Befriedigung unserer Neigungen nachstehen mußte, so hätten diese Gegenstände für uns einen noch größern Werth, und die Vorstellung von diesem Werthe, die sie eben zu Gegenständen des Begehrens für uns machte, hiesse Achtung. Wir beehrten dann diese Gegenstände nicht um unfertwillen, sondern um ihrentwillen, und setzten unser eignes Selbst und unsere Neigungen ihnen nach, wenn sie nicht mit einander zusammenstimmen, d. i. die Vorstellung von einem solchen Werthe thäte unserer Selbstliebe Abbruch. Es läßt sich aber kein anderer Gegenstand denken, für den wir Achtung haben könnten, als das Sittengesetz, oder solche Wesen, in denen wir uns auch das Sittengesetz als Bewegungsgrund ihrer Begehren denken.

1. Diese Achtung ist eigentlich ein Gefühl, welches durch die bloße Idee des Sittengesetzes in uns gewirkt wird. Es ist aber von allen übrigen Gefühlen specifisch verschieden. Denn

a) von allen übrigen Gefühlen können wir bloß ihren Ursprung *a posteriori* erkennen; wir wissen nicht, ob uns ein Gegenstand mit Lust oder Unlust erfüllen werde, aber die Idee des Gesetzes muß ein Gefühl in uns hervorbringen, das allen Gefühlen der Neigung widersteht; denn sonst könnten wir es unmöglich als Gesetz für uns denken, d. i. der Befriedigung unserer Naturtriebe vorziehen. Dieses Gefühl muß also so gut möglich seyn, als das Sittengesetz selbst, und wir sehen *a priori* ein, daß es möglich ist.

b) Alle übrigen Gefühle empfangen wir durch den Einfluß der Vorstellung des Objects auf unsere Gefühlsfähigkeit vermittelt unserer Neigungen; nur dieses wird von uns durch den Vernunftbegriff (die Idee) des Sittengesetzes selbst gewirkt; denn wäre das nicht, so wären wir nicht frei bei der Befolgung des Sittengesetzes, sondern ein Spiel des durch dasselbe gewirkten Gefühls.

c) Jedes andere Gefühl läßt sich begreifen. Ich empfinde Lust am Genuß einer wohlschmeckenden Frucht, und ich begreife warum. Denn wie sollte mir das nicht Lust machen, was mir wohlschmeckt, und außerdem

meinen Hunger stillt. Das Gefühl der Achtung für das Sittengesetz ist unbegreiflich; denn wie eine bloße Idee alle Lust an wirklichen Gegenständen, die den Sinnen schmeicheln, und ungestüm fordernde Naturtriebe besiegen, und trotz ihnen das Begehrungsvermögen lenken kann, das begreift Niemand.

2. Noch deutlicher wird uns die Vorstellung werden, die wir uns von der Achtung machen müssen, wenn wir uns deutlich denken, wie der Wille oder das Begehrungsvermögen zum Wollen oder Begehren bestimmt wird. Wenn irgend ein sinnlicher Gegenstand, z. B. eine Frucht, uns in die Sinne fällt, und der Naturtrieb, z. B. der Hunger, wirkt, so entsteht eine Begierde nach dem Gegenstande, und also, wenn wir die Frucht bereits einmal genossen haben, und ihren Wohlgeschmack und ihre hungerstillende Kraft kennen, eine Neigung zu derselben, deren Befriedigung mit Lust verknüpft ist. Nun kommt aber die Vorstellung des Gesetzes dazu, das oft wider unsre Neigung spricht, oder uns das verbietet, wozu wir Neigung haben. Gesetzt nun, die Frucht wäre eines Andern Eigenthum, so sagt das Gesetz: du sollst nicht stehlen. Hier kämpfen nun zwei Vorstellungen gegen einander, die Neigung und die Vernunftvorstellung des Verbots. Soll nun die letztere die Neigung in uns überwinden, und zwar sie ganz allein, ohne daß etwa Furcht vor der Schande, oder vor der Strafe, die vielleicht in der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Diebstahl verknüpft ist, mitwirke (denn da möchte zuweilen eine Abneigung entstehen, die größer wäre, als jene Neigung, und die Ueberwindung natürlich, und unwillkürlich, folglich nicht verdienstlich seyn); so muß

a) etwas in uns seyn, was jener Neigung entgegen wirkt, folglich Abneigung vor der Befriedigung derselben hervorbringt, d. h. die Vorstellung von der Befriedigung jener Neigung muß mit Unlust verknüpft seyn, sobald dieses Etwas wirkt. Dieses Etwas ist nun die bloße Vorstellung des Verbots, welche ein Gefühl gegen jene Neigung in uns wirken muß.

b) Aber dieses Gefühl, das der Neigung entgegen wirkt, kann auch nicht unwillkürlich seyn, wie

etwa die Furcht vor der Schande oder der Strafe, sondern es muß durch die Wirkung unsers eignen Willens auf unfre Fähigkeit, Lust oder Unlust zu fühlen, hervor gebracht werden.

c) Daher entsteht hier das Unbegreifliche, daß eine bloße Vorstellung der Vernunft das bewirkt, was sonst nur die Vorstellung eines sinnlichen Gegenstandes bewirken kann, und daß der Wille vor dem durch die Vorstellung des Gegenstandes möglich werdenden Gefühl hergeheth, und es hervorbringt, da sonst das Begehren auf das Gefühl (der Neigung) folgt, und durch dasselbe hervorgebracht wird. Wir sehen hier nur die Richtigkeit dieser Vorstellung ein; warum sie unbegreiflich seyn muß, werde ich in der Folge zeigen.

Dieses unbegreifliche Gefühl nun ist die Achtung für das Gesetz (P. 138. 139).

3. Die Achtung für das Gesetz ist also zwar ein Gefühl, aber doch ein solches, das von jedem andern specifisch verschieden ist. Denn alle andere Gefühle werden durch Einfluß der Vorstellung eines sinnlichen Gegenstandes auf unfre Fähigkeit des Gefühls empfangen; dieses allein aber muß selbst gewirkt werden, wie (in 1, b. 2, b.) gezeigt worden. Da wir nun das Wohlgefallen, was wir an der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes finden, das Interesse am Gegenstande nennen, so können wir sagen, alle sinnlichen Gegenstände, zu denen wir Neigung haben, interessiren uns, oder flößen uns ein Interesse für sich ein, aber an der Befolgung des Gesetzes nehmen wir ein Interesse (G. 38.); das Vermögen, ein solches moralisches Interesse am Gesetze zu nehmen, oder zur Achtung fürs Gesetz, heißt auch das moralische Gefühl (P. 141, 142), welches auch einige den moralischen Sinn nennen. Es ist eigentlich das Vermögen der Vernunft, den Willen durch die Vorstellung des Gesetzes wider die Neigung zu bestimmen (die practische Vernunft); welches wegen der Unterdrückung der Neigung und des daraus entspringenden Einflusses des Gesetzes auf den Willen das moralische Gefühl heißt. S. Interesse.

4. Dennoch ist das Gesetz, als solches, d. i. abstrahirt von allen Belohnungen und Strafen, die etwa als mit der Befolgung oder Uebertretung desselben verbunden gedacht werden, weder ein Gegenstand der Neigung, noch der Furcht; nicht der Neigung, weil die Befolgung des Gesetzes kein Genuß ist, Neigung aber ist der Hang zu einem gewohnten Genuß; nicht der Furcht, weil die Uebertretung des Gesetzes kein Schmerz ist, Furcht aber ist Abneigung vor Schmerz. Die Vorstellung des Gesetzes selbst also hat auf die Gefühlsfähigkeit keinen Einfluß, da sie weder Zuneigung noch Abneigung gegen das Gesetz erregt. Wir haben aber das besondere Vermögen, Regeln des Handelns als Gesetze für uns zu erkennen, welches Vermögen die practische Vernunft heist. Wir erkennen eine Regel des Handelns, z. B. die, nicht zu stehlen, als Gesetz für uns, heist nichts anders, als, wir sind uns bewußt, daß unser Wille dieser Regel untergeordnet, ihr unterworfen seyn soll, und dieses Bewußtseyn ist eben die Achtung fürs Gesetz.

5. Die Achtung bestehet also darin, daß

a) unser Begehrungsvermögen, durch die Vorstellung des Gesetzes, willkührlich bestimmt wird, und eben darum den Namen eines Willens verdient;

b) daß wir uns dessen bewußt sind, daß es 'as Gesetz, und' nicht etwa ein sinnlicher Gegenstand, etwa Furcht vor Strafe, oder Hoffnung der Belohnung ist, welches das Begehrungsvermögen bestimmt.

Und in so fern kann man die Achtung eine Wirkung des Gesetzes nennen, und sie auch so erklären: sie ist das Bewußtseyn einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden (P. 143.). Wir werden in der Folge sehen, daß andre Philosophen dieses umgekehrt, und das Gesetz als eine Wirkung des moralischen Gefühls betrachtet haben.

6. Die Achtung hat indessen doch etwas analogisches mit Furcht und Neigung (P. 143. f.). Denn

a) als Unterwerfung unter ein Gesetz, wider alle Neigungen, d. i. unter ein Gebot, mit dessen Befolgung für das Subject, das eine Neigung zum Gegentheil hat, Zwang verbunden ist, enthält das Gefühl der Achtung keine Lust, sondern so fern vielmehr Unlust an der Handlung in sich; daher auch eine jede Pflicht ungern erfüllt wird, wenn die Erfüllung wirklich aus Pflicht geschieht. Dazu kommt, daß dasjenige, was unsrer Selbstliebe Abbruch thut, uns zugleich zurücksetzt, indem es unsern Eigendünkel, oder das unbedingte Wohlgefallen an uns selbst, niederschlägt, oder uns demüthigt. Also demüthigt die Vorstellung des moralischen Gesetzes jeden Menschen, indem dieser mit derselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Und dieses ist ein negatives Gefühl, und wirklich pathologisch, oder ein solches, das aus unsern Neigungen wider unsern Willen entspringt; denn wir können nicht machen, daß die Vorstellung des Gesetzes uns nicht afficire, d. i. die practische Vernunft gänzlich aus uns wegchaffen, so daß wir in uns selbst alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengesetz ab (G. 20). Wo das sittliche Gesetz spricht, da giebt es auch weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu thun sei (U. 16.). Und wir wären Sklaven des Sittengesetzes, wenn wir uns nicht dasselbe selbst gäben, und die Wirkung der practischen Vernunft, welche wir Achtung fürs Gesetz nennen, nicht Wirkung unsrer eigenen Causalität (einer unbegreiflichen Willkühr) wäre. Die Achtung ist in so fern so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Critik nicht immer geliebert. Sogar das moralische Gesetz selbst, in seiner feierlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Deswegen sucht

man sich einzubilden, es zwecke lediglich auf unsern Vortheil ab, um der lästigen Achtung los zu werden, und es zum Gegenstande unsrer Neigung zu machen (P. 137.).

b) Da dieser Zwang aber durch Gesetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch ein erhebendes Gefühl, welche Wirkung der practischen Vernunft auf die Fähigkeit des Gefühls die Selbstbilligung (ein angenehmes Gefühl der Billigung unseres moralischen Zustandes) genannt werden kann. Dadurch nemlich, daß jenes Gefühl der Unlust den Widerstand der Neigung gegen das Gesetz aus dem Wege schafft, wird die Wirkung des Gesetzes auf das Subject positiv befördert, und in dieser Rücksicht ist jenes Gefühl zugleich Achtung für das Gesetz, welches Verhältniß eigentlich nichts sinnliches ist, sondern im Urtheil der Vernunft liegt. Hat man daher erst den Eigendünkel abgelegt, und der Achtung practischen Einfluß gestattet, so ist in diesem Gefühl wiederum so wenig Unlust, daß man sich an der Herrlichkeit des Sittengesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maasse selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben siehet (P. 138. U. 16.). Darum kann dieses Gefühl nur auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen (a und b), zusammen aber ein moralisches Gefühl genannt werden (P. 133.). Dieses Gefühl kann nun, zum Unterschiede von den pathologischen, ein practisches genannt werden.

7. Alle Achtung für Personen ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz, z. B. der Rechtschaffenheit, der Wahrheit u. s. w., wovon die Person in sich das Beispiel aufstellt. Weil wir die Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das Beispiel eines Gesetzes vor, das uns aufrordert, ihr, durch Uebung, hierin ähnlich zu werden; darum haben wir auch Achtung für eine Person von ausgebildeten Talenten (P. 138. 139.). Auf Sachen geht Achtung gar nicht. Diese können Neigung, und wenn es Thiere sind, z. B. Pferde, Hunde,

Katzen u. f. w., so gar Liebe, andre Dinge, z. B. das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, Furcht, niemals aber Achtung in uns erwecken. Selbst Bewunderung, z. B. der Stärke eines Thiers, ist noch nicht Achtung. Man kann sogar über die Macht eines Menschen erstaunen, ohne ihn zu achten. Nur für einen rechtschaffenen Mann, der uns die Thunlichkeit des Gesetzes durch die That beweiset, haben wir Achtung, wenn wir uns gleich selbst eines gleichen Grades der Rechtschaffenheit bewußt sind. Denn, da beim Menschen immer alles Gute mangelhaft ist, so schlägt das Gesetz, durch ein Beispiel anschaulich gemacht, doch immer unsern Stolz nieder, da hingegen die Unlauterkeit des Mannes, den wir vor uns sehen, uns nicht so bekannt ist, als unsere eigene, daher er uns in einem reinern Lichte erscheint. Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden (P. 155 — 157.).

8. Das moralische Gesetz also bestimmt nicht nur objectiv, oder allgemein geltend für alle vernünftige Wesen, den Gegenstand der Handlung, oder was gut und böse ist *), sondern auch subjectiv das Begehrungsvermögen (des Einzelnen) durch das Gefühl der Achtung, und in so fern ist dasselbe Triebfeder, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluß hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist (P. 158.).

9. Heinrich Home (Versuche über die ersten Gründe der Sittlichkeit V. II. K. 2.) sagt: „Wir haben ein besonderes Gefühl, vermöge dessen wir billigen oder mißbilligen, und dieses Gefühl ist überflüssig hinreichend, uns zu zeigen, was wir thun, oder was wir nicht thun sollen.“ Hiernach geht also ein Gefühl, das auf Moralität gestimmt ist, im Subject vor dem Gesetz her, oder es wird durch dieses Gefühl bestimmt, was Gesetz

*) Sollte nicht das εὐσθητικὸν Hebr. 5, 14, das moralische Gefühl, als Anlage seyn?

für unsere Handlungen ist. Das ist aber unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung darf aber nicht sinnlich, sondern muß das Gesetz selbst seyn. Hätten wir keine sinnlichen Gefühle, so hätten wir freilich keine Neigungen, und also auch nicht das Gefühl, welches Achtung heißt; aber die Ursache der Bestimmung der Gefühlsfähigkeit zur Achtung liegt doch in der reinen practischen Vernunft, und dieses Gefühl kann daher seines Ursprungs wegen nicht pathologisch, oder unwillkürlich aus der Neigung entsprungen, sondern muß practisch gewirkt, oder durch die reine Vernunft hervorgebracht, heißen. Dadurch, daß die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluß und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, als sei das Subject der Gegenstand eines unbedingten Wohlgefallens, wird das Hinderniß der reinen practischen Vernunft vermindert, und die Vorstellung des Vorzuges ihres objectiven oder allgemeingültigen Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des Gesetzes durch die Wegschaffung des Gegengewichts der Neigung, also relativ, oder im Verhältnisse auf einen durch die Antriebe der Sinnlichkeit afficirten Willen, im Urtheile der Vernunft hervorgebracht. Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, welche objectiv als ein Sittengesetz, subjectiv als Triebfeder betrachtet wird. Die practische Vernunft verschafft nemlich, als Vermögen der Sittlichkeit, dadurch, daß sie der Selbstliebe oder dem Inbegriff aller Neigungen (im Gegensatz mit practischer Vernunft) alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das dann allein Einfluß hat, Ansehen. Noch ist hierbei zu merken: daß, weil die Achtung eine Wirkung auf die Gefühlsfähigkeit ist, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens, sie diese Sinnlichkeit voraussetzt. Da nun jede Empfindung, folglich auch jedes Gefühl, also auch das moralische, Grade haben muß, über welche noch immer höhere Grade gedacht werden können, so setzt das moralische Gefühl die Endlichkeit solcher Wesen voraus, denen das moralische Gesetz Achtung auflagt. Achtung fürs Gesetz kann also einem höchsten, oder auch einem

von aller Sinnlichkeit freien Wesen, wie Gott gedacht wird, nicht beigelegt werden. Denn da es für dasselbe kein Hinderniß der practischen Vernunft geben kann, dergleichen die Sinnlichkeit ist, so kann es auch weder gedemüthigt, noch erhoben werden, oder das Gefühl der Selbstbilligung haben (P. 134. 135.). Das moralische Gefühl dient also nicht zur Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Triebfeder, um das Sittengesetz in sich zur Maxime oder zur Regel der Handlungen zu machen (P. 135.).

10. Diese Achtung fürs Gesetz wird nun hauptsächlich erfordert, wenn eine Handlung aus Pflicht geschehen seyn soll. Denn die Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Es wird also zweierlei erfordert, wenn es von einer Handlung gelten soll, daß durch sie eine Pflicht, aus Pflicht, erfüllt worden sei:

a) die objective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie für eine jede Vernunft gültig ist, nemlich, sie muß mit dem Sittengesetz übereinstimmen. Dann ist die Handlung pflichtmäßig, und diese Beschaffenheit heißt auch die moralische Nothwendigkeit, die Gesetzmäßigkeit oder Legalität der Handlung;

b) die subjective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie aus der besondern Triebfeder des Subjects entsprungen ist; da muß der Wille bloß durch die Achtung fürs Gesetz zu derselben bestimmt worden seyn. Dann erst ist die Handlung aus Pflicht, bloß um des Gesetzes willen, d. i. aus Achtung fürs Gesetz geschehen, und diese Beschaffenheit heißt auch die Moralität oder der moralische Werth der Handlung (P. 144.).

11. Wir müssen also das moralische Gefühl oder die Achtung fürs Gesetz ja nicht für einerlei mit dem sogenannten guten Herzen halten. Derjenige hat ein gutes Herz, dessen Neigungen auf solche Gegenstände gerichtet sind, welche das Sittengesetz zum Inhalt ihrer Maximen oder Lebensvorschriften macht. Dann geschieht das aus Neigung, was aus Achtung fürs

Gefetz geschehen sollte, die Handlung ist legal, aber nicht moralisch. „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu seyn, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpunkte, unter vernünftigen Weisen, als Menschen, angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als *Volontaire* (Menschen, die nicht dazu verbunden sind) uns mit stolzen Einbildungen über den Gedanken von Pflicht (d. h. daß wir wider unsre Neigungen genöthigt werden,) wegzusetzen, und uns schmeicheln, als wollten wir, vom Gebote unabhängig, dasjenige aus eigener Lust thun, was das Gebot andern gebietet, und wozu folglich für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir stehen unter einer Disziplin oder Zucht der Vernunft, und müssen in allen unsern Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts entziehen, oder dem Ansehn des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daß wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäß, doch worin anders, als im Gesetze selbst, und in der Achtung für dieses Gesetz setzen. Pflicht und Schuldigkeit, nicht aber Liebe und freies Wohlwollen sind die Benennungen, die wir allein unserm Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch practische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehn des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben, etwa aus Liebe zur Ordnung, erfüllt würde (P. 146. 147.).

12. Das Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten (Matth. 22, 37.) widerspricht dem nicht. Denn als Gebot fordert es Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl eines guten Herzens, sich diese Liebe zum Grund-

fatz seiner Handlungen zu machen. Es ist aber hier bloß von einer practischen Liebe die Rede. Denn Gott können wir nicht sinnlich lieben, weil er kein Gegenstand ist, der uns in die Sinne fällt, und also Einfluß auf unser Gefühl, und so eine Neigung in uns hervorbringen könnte. Bei Menschen ist nun das wohl der Fall, aber es ist nicht möglich, auf Befehl zu lieben, oder eine Neigung in uns hervorzubringen, wenn der Gegenstand nicht liebenswürdig ist. Ich kann unmöglich Zuneigung zu einem, der Gefinnung nach verworfenen, und dem äußern Ansehn nach, höchst widerlichen Räuber haben. Gott lieben heißt also, seine Gebote gerne thun, den Nächsten lieben, alle Pflichten gegen ihn gerne erfüllen. Das Gebot aber kann auch nicht gebieten, diese Gefinnung wirklich zu haben, sondern darnach zu streben. Das drücken auch die Worte Jesu aus, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe, und von allen deinen Kräften (Marc. 12, 30.). Denn thäte man das gerne, was das Gebot gebietet, so wäre das Gebot überflüssig, thun wir es aber nicht gerne, sondern aus Achtung fürs Gesetz, ja macht das Gebot gar diese Achtung zur Triebfeder, so würde es das Gegentheil (das Thun der Pflicht mit Unlust) von dem wirken, was es gebietet (das Thun der Pflicht mit Lust). Dieses Gesetz stellt also das Ideal der Heiligkeit auf, oder die sittliche Gefinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit, dem wir uns nur in einem unendlichen Fortschreiten nähern können. Könnte nemlich ein vernünftiges Geschöpf jemals alle moralische Gesetze völlig gerne thun, so müßte es keines Selbstzwangs mehr bedürfen. Das ist aber nicht möglich. Denn da es immer abhängig bleibt in Ansehung dessen, was zu seiner Zufriedenheit erfordert wird, so kann es nie ganz frei von Begierden und Neigungen werden; da nun diese mit dem moralischen Gesetze nicht einerlei Quelle haben, so wird ihre Zusammenstimmung immer zufällig, mithin ihre Nichtzusammenstimmung immer möglich seyn, also immer Achtung fürs Gesetz, die aber mit Unlust verknüpft ist (6, a), der Grund der Befolgung desselben seyn müssen (10, b); das Gesetz wird daher immer Gebot für

ein solches Wesen bleiben (6, a), und seine Tugend nie in Heiligkeit übergehen, d. i. die Achtung fürs Gesetz wird sich nie in Liebe zu demselben verwandeln (P. 147 — 150.).

13. Hierdurch wird nicht nur der Religionschwärmerei (Ueberschreitung der Grenzen der Vernunft in Beziehung auf den Begriff der Gottheit) in Ansehung der Liebe Gottes, sondern auch der moralischen Schwärmerei (der Ueberschreitung der Grenzen, die die practische reine Vernunft der Menschheit setzt) in Ansehung der Liebe des Nächsten, vorgebeuet. Die sittliche Stufe, worauf jedes vernünftige Geschöpf (endliche Wesen) stehet, ist Achtung fürs moralische Gesetz, sein moralischer Zustand ist Tugend, d. i. moralische Gefinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gefinnungen. Wenn man die Gemüther in den Wahn versetzt, der Bestimmungsgrund ihrer Handlungen sei nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Gesetz (10, b), dessen Joch sie tragen müßten, dem sie gehorchen müßten, sondern die Handlung sei ein Verdienst, das sie sich machen könnten, so ist das moralische Schwärmerei; denn nicht zu gedenken, daß die Triebfeder alsdann pathologisch ist, weil sie in der Selbstliebe besteht, so ist es phantastisch, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüths zu schmeicheln, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig sei. Es lassen sich wohl Handlungen andrer, wenn sie bloß um der Pflicht willen, und mit großer Aufopferung geschehen sind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen, und doch nur so fern Spuren da sind, daß sie ganz aus Achtung für die Pflicht geschehen sind. Will man sie aber Jemanden als Beispiel zur Nachfolge vorstellen, so muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte moralische Gefühl (10, b)) zur Triebfeder gebraucht werden, welche es nicht unfür Eigendünkel (eiteln Selbstliebe) überläßt, uns auf verdienstlichen Werth was zu Gute zu thun. Wir werden auch gewiß zu allen preiswürdigen Handlungen

ein Gebot finden, folglich, daß sie nicht von unförm Be-
lieben abhängen (P. 150 — 152.).

14. Kant giebt (in der Kritik der Urtheils-
kraft §. 27. S. 95.) noch eine andere Erklärung von der
Achtung, nemlich sie sei das Gefühl der Unan-
gemessenheit unförs Vermögens zur Errei-
chung einer Idee, die für uns Gesetz ist. Es
ist nun die Frage: wie stimmt diese Erklärung mit der
vorher gegebenen überein?

a) Wir haben gesehen, daß die Achtung ein Gefühl
ist, das durch die bloße Idee des Sittengesetzes
in uns gewirkt wird (1); folglich muß bei dem Gefühl
der Achtung eine Idee in unförm Vorstellungsvermögen
seyn, die für uns Gesetz ist; aber

b) soll auch diese Idee durch das Vermögen un-
fers Willens ganz allein Einfluß auf unfere Willensbe-
stimmung haben, so daß wir nichts weiter wollen, als
was das Gesetz will. Nun haben wir aber Neigungen,
die oft ganz was anders begehren, als was das Gesetz
will, und diese Neigungen können wir unterdrücken und
dadurch dem Gesetz Eingang bei uns verschaffen. Da
dieses nun durch das Gefühl der Achtung geschieht,
so ist dieses Gefühl des Widerstandes gegen die Nei-
gung zugleich ein Gefühl davon, wie unangemessen
wir noch dem Sittengesetz sind, oder wie sehr wir immer
noch hinter der Idee desselben zurückbleiben, und wie
unangemessen also immer noch das Vermögen unfers Wil-
lens zur Erreichung der Idee des Gesetzes ist.

c) Da es nun unfere eigene Vernunft ist, die die
Erreichung jener Idee von uns fordert, und durch den
Einfluß auf unfern Willen auch zeigt, daß es unfre
Bestimmung ist, nach jener Angemessenheit zu streben,
so ist die Achtung fürs Gesetz zugleich Achtung für un-
fern eigenen, durch die Vernunft bestimmten Willen, und
für unfre Bestrebung, nemlich die, die Angemessenheit
unfers Willens zur Idee des Sittengesetzes in uns zu be-
wirken.

15. Wie unterscheidet sich aber Achtung von
Hochachtung, Ehrfurcht und dem Gefühl des
Erhabenen?

a) Ehrfurcht ist auch ein Gefühl, es wärenehmlich, der Etymologie nach, das Gefühl der Furcht vor der Ehre, die einem Gegenstande gebührt. Nun ist Furcht die Abneigung vor Schmerz, und Ehre ist das Interesse für die Achtung, die einem Gegenstande gebührt, und welches entweder in dem zu ehrenden Wesen selbst, oder in einem Andern ist, der dasselbe ehret. Ehren heißt aber dieses Interesse äußern, oder durch gewisse Zeichen die Achtung zu erkennen geben. Da nun alle Achtung unfreier Selbstliebe Abbruch thut, und uns demüthigt, so mischt sich unter das Interesse an der Achtung, die dem (zu. ehrenden) Wesen gebührt, eine Unlust, die etwas Analogisches mit Schmerz hat, ohne doch wegen des Interesses daran selbst Schmerz zu seyn, und dieses Gefühl ist die Ehrfurcht, welche Achtung erweckt, aber nicht die Achtung selbst, sondern die mit einem Interesse an der Achtung verbundene Unlust ist. Die Majestät des Gesetzes flößt Ehrfurcht ein, welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter erweckt (R. 11. *).

b) Schiller sagt (in der neuen Thalia 3. B. S. 217.). „Man darf die Achtung nicht mit der Hochachtung verwechseln. Achtung geht nur auf das Verhältniß der sinnlichen Natur zu den Forderungen reiner practischer Vernunft überhaupt, ohne Rücksicht auf eine wirkliche Erfüllung. Hochachtung hingegen geht schon auf die wirkliche Erfüllung des Gesetzes, und wird nicht für das Gesetz, sondern für die Person, die demselben gemäß handelt, empfunden. Daher ist Achtung kein angenehmes, eher drückendes Gefühl, Hochachtung hat hingegen etwas ergötzendes, weil die Erfüllung des Gesetzes (da sie das Interesse am Gesetz befriedigt Vernunftwesen erfreuen muß. Achtung ist Zwang, Hochachtung schon ein freieres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingrediens der Hochachtung ausmacht. Achten muß auch der Nichtswürdige das Gute, aber um denjenigen hochzuachten, der es gethan hat, müßte er aufhören, ein Nichtswürdiger zu seyn.“ Allein das Interesse am Gesetz ist nicht pathologisch, sondern selbstgewirkt, und das Gesetz kein Gegenstand der Neigung (3. 4.), es kann daher auch der Anblick der Realisirung desselben

nicht Liebe unter die Achtung mischen. Das Wort Hoch zeigt allerdings an, daß Hochachtung nicht eine absolute Achtung ist, wie die Achtung fürs Gesetz, welche in Beziehung aufs Gesetz keine Grade haben kann, aber in Beziehung auf ein Wesen, welches das Gesetz unvollkommen befolgt, und daher mehr oder weniger Achtung erweckt, relativ, und folglich gegen ein Wesen, welches das Gesetz selten übertritt, Hochachtung genannt wird. Wenn der Nichtswürdige keine Hochachtung für den Tugendhaften hat, so rührt das davon her, daß er zu seiner eigenen Entschuldigung sich überredet, alle übrigen heuchelten nur Tugend, bei keinem wirke die subjective moralische Triebfeder (Achtung fürs Gesetz) die gesetzmäßigen Handlungen; folglich rührt es von seinem Unglauben an die Tugend der Menschen her (R. 10. *).

c) Das Gefühl des Erhabenen ist ebenfalls ein Gefühl der Achtung, nemlich der Achtung für unsere eigene Bestimmung. Wir nennen nemlich etwas erhaben, wenn das Vermögen unserer Einbildungskraft nicht zureichen will, die Größe desselben zu fassen, z. B. den fürchterlich tobenden Ocean, eine unübersehbare ägyptische Pyramide u. s. w. Nun ist unsere Vernunft das Vermögen, welches die Vollendung dessen fordert, was der Verstand denkt, und die Vernunftbegriffe oder Ideen sind nichts anders, als Vorstellungen von der Vollendung der Reihen von Begriffen, welche der Verstand liefert (s. *a priori*. 24, c. Idee); die Einbildungskraft aber ist nur ein Vermögen, sich der Gränze, welche die Vernunft in der Idee aufstellt, ohne Ende zu nähern. Die Unangemessenheit der Einbildungskraft für die Ideen der Vernunft überhaupt erregt daher, beim Anblick eines erhabenen Gegenstandes, ein Gefühl in uns, welches das Gefühl des Erhabenen ist, und um dessentwillen wir eben den Gegenstand erhaben nennen, ob es wohl eigentlich unsere Gemüthsstimmung ist. Die Vernunft schreibt uns nemlich, beim Anblick eines solchen Gegenstandes, die Zusammenfassung desselben durch die Einbildungskraft als ein Gesetz vor, die Einbildungskraft vermag es aber nicht vollkommen, daher entstehet das Gefühl, welches wir Achtung nennen. Nun ist es aber

nicht der Gegenstand, den wir achten, sondern das Gesetz der Vernunft, welches uns hier die Zusammenfassung des Gegenstandes in der Anschauung eines Ganzen vorschreibt, d. i. unsere eigene Bestimmung (14. c.); nur daß wir hier diese unsere Bestimmung mit dem sinnlichen Gegenstande verwechseln und letztern erhaben nennen, weil er uns die Ueberlegenheit unserer Vernunft über unser sinnliches Vermögen der Einbildungskraft, folglich unsere Vernunftbestimmung, gleichsam anschaulich macht (U. 96.). Man kann also sagen, das Gefühl des Erhabenen ist das Gefühl der Achtung, wenn es durch einen sinnlichen Gegenstand erweckt wird, welcher alsdann erhaben heist, und welcher uns Achtung einzufößen scheint, die aber eigentlich Achtung für das Gesetz unserer Vernunft ist. S. Erhaben.

16. Wie nun die bloße Vernunftidee des Sittengesetzes unsern Willen bestimmen kann, so daß derselbe auf die Gefühlsfähigkeit wirkt, und Achtung fürs Gesetz hervorbringt, ist unbegreiflich. Wir können aber einsehen, warum es unbegreiflich seyn muß. Die Willensbestimmung ist nemlich ein Phänomen, oder eine Erscheinung im innern Sinn, diese kann nur wieder aus andern Erscheinungen, die ihre Ursachen sind, erklärt werden. Daher ist es begreiflich, wie ein Gegenstand in der Natur eine Begierde erwecken kann. Das Sittengesetz ist aber kein Gegenstand in der Natur, sondern ein bloßer Vernunftbegriff, oder eine Idee. Nun können wir bloß sinnliche Gegenstände als Ursachen erkennen, f. Ursache; überfinnliche hingegen, z. B. Gott, und hier, das Sittengesetz, sind nur die Vorstellung von einer Ursache überhaupt, sie lassen sich bloß als Ursache denken. Wir können also einsehen, daß bei einer moralischen Handlung das Sittengesetz als Triebfeder wirken müsse. Da nun moralische Handlungen von unmoralischen im Begriff des Werths einer Handlung unterschieden werden müssen, so sehen wir die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, oder die Apriorität der Achtung fürs Gesetz ein, ohne von ihrer Möglichkeit den mindesten Begriff zu haben, weil dazu Erkenntniß des Ueberfinnlichen gehören würde, welche uns unmöglich ist.

17. Noch eine Schwierigkeit will ich zum Schluß dieses Artikels lösen. Es scheint ein Widerspruch zu seyn, zwischen der Behauptung, das Gefühl der Achtung wird von uns selbst gewirkt (1, b.), es kann nicht unwillkürlich seyn (2, b.), und der, die Achtung entspringt aus unsern Neigungen wider unsern Willen, wir können die practische Vernunft nicht gänzlich aus uns wegschaffen, so daß wir alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengesetz ab (6, a.). Dieser Scheinwiderspruch hat sogar Manchen auf den Gedanken gebracht, sich die Achtung, die das Gesetz wirkt, und die Neigung, die der sinnliche Gegenstand wirkt, als zwei Triebfedern vorzustellen, die in uns unwillkürlich gegen einander wirken, und der Freiheit das Geschäft aufzutragen, sich für eine von beiden Triebfedern zu erklären, und dadurch den Ausschlag für die moralisch gute oder schlechte Handlung zu geben. Allein, die practische Vernunft zwingt uns Achtung für das Sittengesetz ab, heißt, wir können die Anlage zur Moralität nicht so gänzlich in uns ausrotten, daß wenn wir an die Idee des Sittengesetzes denken, gar keine Achtung für dasselbe mehr in uns gewirkt werden sollte. Dieses kömmt uns nun als ein Naturmechanismus vor, wider den wir nicht können. Das rührt nun daher, weil die practische Vernunft hier als eine Ursache gedacht werden muß, welche die Achtung hervorbringt. Die Achtung als ein Gefühl ist eine Wirkung in der Natur, und läßt sich als Wirkung begreifen, nemlich daß sie entstehen muß, wenn ihre Ursache vorhanden ist. Die practische Vernunft ist aber keine Ursache in der Natur, sondern nur ein Analogon derselben. Nun ist aber die Nothwendigkeit ihrer Wirkung eben das, was bei derselben wegfällt, weil sie eine Ursache durch Freiheit ist. Folglich kann sie nur als Ursache gedacht und nicht begriffen werden. So lange der Mensch also practische Vernunft hat, ist es begreiflich, daß die Wirkung, die Achtung fürs Gesetz, nicht ganz aufhören kann, weil die Wirkung aus der Ursache entspringen muß; aber es ist nicht begreiflich,

dafs die practifche Vernunft diefe Wirkung durch Freiheit, alfo willkührlich, hervorbringe, von welcher Causalität wir keine Begriffe haben, ob fie gleich bei dem Moralefetz vorausgefetzt wird. Daher wird alfo die Achtung, als Wirkung aufs Gefühl, für nothwendig erkannt, aber ift in fo fern nichts moralifches, fondern etwas pathologifches, oder den Neigungen mechanifch widerftehendes; aber als von der practifchen Vernunft bewirkt, als willkührlich und felbftgewirkt gedacht, und ift fo fern nichts phyfifches oder pathologifches, fondern das reine Urtheil der Vernunft.

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. S. 14. 16. 20. 38.

Deff. Critik der pract. Vern., I. Th. I. B. III. Hauptft. S. 126 — 159.

Deff. Critik der Urtheilskr. S. 15. 95. 96.

A c r o a m a t i f c h.

Acroamatifche, discurfive, philofophifche Beweife nennt Kant diejenigen Beweife, die aus Begriffen geführt werden. Wenn man nemlich eine Behauptung beweifen will, fo kömmt es darauf an, wie die Behauptung befchaffen fei. Ift fie von der Art, dafs wir mit Hülfe der Einbildungskraft das, was wir behaupten, gleichfam felbft machen können, fo wird dadurch daffelbe gleichfam hervorgebracht, oder in Gedanken finnlich dargeftellt, und folglich damit bewiefen. Dies Hervorbringen, oder finnliche Darftellen in Gedanken, heifst die Construction, und ift bei folchen Behauptungen, die nur acroamatifch bewiefen werden können, nicht möglich. In den acroamatifchen Beweifen hat man den Gegenftand der Begriffe, von denen geredet wird, blofs in Gedanken, und drückt die Begriffe blofs durch Worte, aber nicht durch finnliche Darftellung aus. Das Wort acroamatifch ift griechifch, und bedeutet etwas, das zum Hören gehört. In den acroamatifchen Beweifen hört man blofs die Beweisgründe, in den mathematifchen, die daher auch intuitive (zum Sehen gehörige) heiffen, fieht man fie in der Construction. Man nennt diefe Beweife auch

discursive, nach dem Lateinischen, welches ausdrückt, daß sie nur durch Worte geführt werden. In der Philosophie giebt es keine andern Beweise, da sie hingegen in der Mathematik gar nicht verstattet sind, weil in derselben alles demonstrirt, d. i. durch sichtbare Darstellung (Construction) bewiesen werden muß.

Für diejenigen, welche mit der Geometrie, oder der Wissenschaft vom Raum vermittelt solcher Constructionen, nicht bekannt sind, wird es nöthig seyn, erst das Beispiel eines solchen nicht acroamatischen Beweises zu geben, damit sie alsdann das Eigenthümliche des acroamatischen desto deutlicher einsehen.

1. Der Geometer nennt einen jeden von drei Seiten eingeschlossenen Raum einen Triangel, ABC sei das Bild eines solchen Triangels. Der Geometer macht nemlich solche Bilder der Gegenstände, die er sich in Gedanken vorstellt, um sich selbst und andern deutlicher zu werden. Diese Bilder stellen aber niemals den Gegenstand selbst vollkommen dar. Denn der Triangel ABC schließt z. B. einen bestimmten in der Erfahrung gegebenen Raum ein, dahingegen der Geometer unter einem Triangel jeden großen oder kleinen, von Linien ungleicher oder gleicher Länge eingeschlossenen Raum versteht, welches kein Bild darstellen kann. Von einem solchen Triangel wird nun z. B. behauptet, er sei gleichseitig, oder die drei einschließenden Linien seien von gleicher Länge, wenn er unter folgenden drei Bedingungen gemacht werde:

a) Um den Endpunct (A) einer geraden Linie (AB), deren Länge man bestimmen kann, wie man will, und die man daher die gegebene oder bestimmte Linie nennt, mache man eine krumme Linie (BCD) so, daß alle gerade Linien, die von jedem möglichen Punct dieser krummen Linie bis zu jenem Endpunct gezogen werden können, gleiche Länge haben. Eine solche krumme Linie heißt ein Kreis oder Cirkel. Der Endpunct heißt dann der Mittelpunct dieses Kreises, und jede solche vorher angeführte gerade Linie wird der Halbmesser des Kreises genannt, und sei, in diesem Fall, so lang als AB.

b) Um den andern Endpunct (B) derfelben Linie (AB) mache man einen gleichen Kreis (ACE), deffen Halbmeffer auch die Linie (AB) fei, deren Endpunct (B) der Mittelpunct des Kreifes ift.

c) Endlich ziehe man von dem Durchfchnittspunct beider Kreife (C) die andern beiden Linien des Triangels nach den beiden Endpuncten (A und B).

2. Der Beweis, dafs die drei Seiten eines folchen Triangels einander gleich find, ift nun nicht acroamatifch, fondern intuitiv oder anfehauend, denn er wird nicht blofs mit Worten, fondern durch finnliche Aufschauungen geführt, obwohl *a priori*, denn er gilt nicht blofs von dem hier auf dem Papier gezeichneten, fondern jedem möglichen Triangel, und man fiehet aus demfelben, dafs das Gegentheil nicht möglich ift. Es heifst nun fo:

a) Die Linie (AC), welche vom Durchfchnittspunct der Kreife nach dem Endpunct (A) der gegebenen Linie gehet, ift mit diefer von gleicher Länge, denn fie find beide Halbmeffer eines und deffelben Kreifes (ABC).

b) Die andere Linie vom Durchfchnittspunct (C) nach dem andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) ift ebenfalls von gleicher Länge mit derfelben, denn fie find auch beide Halbmeffer eines und deffelben Kreifes (ACE).

c) Nun ift es ein Grundfatz, dafs, wenn zwei Dinge fo grofs find, als ein Drittes, fie nothwendig beide von gleicher Größe feyn müffen. Da nun hier beide Linien (CA und CB) vom Durchfchnittspunct (C) nach den Endpuncten (A und B) der gegebenen Linie (AB) mit diefer von gleicher Länge find, fo müffen fie vermöge jenes Grundfatzes beide, und folglich alle drei Linien (AC, AB und BC), von gleicher Länge, das heifst, der Triangel muß gleichfeitig feyn; welches eben bewiefen werden follte.

3. So beweifen, heifst demonftriren, oder einen fichtbaren, intuitiven oder anfehauenden Beweis führen, welches allein durch die Conftitution (in 1, a. b. c.) möglich war.

4. Ganz anders ist es hingegen mit einem acroamatifchen Beweife. Es feiz. B. der Satz zu beweifen: die Erfcheinungen ſtehen, fofern ſie zugleich ſind, als Subſtanzen, in Anſehung ihrer Accidenzen, in durchgängiger Wechſelwirkung. Könnten wir hier das, was in den Erfcheinungen, d. h. in jedem ſinnlichen Erfahrungsgegenſtande, die Subſtanz iſt, oder das, was immer bleibt, wenn ſich der Gegenſtand auch noch ſo ſehr verändert, in der Einbildungskraft darſtellen, und uns ſogar, wie vom Triangel, ein Bild davon auf dem Papier entwerfen, und dann davon zeigen, daß die Accidenzen, die wir an derſelben anſchaueten, durch die Wirkung beider Subſtanzen auf einander ſo wechſelten, daß kein Accidenz in der einen Subſtanz B durch die Subſtanz A einem andern weichen müſſe, ohne daß die Subſtanz A durch die Subſtanz B gleichfalls eine Veränderung leide, d. i. daß keine Wirkung entſtehen könne, ohne eine Zurückwirkung, ſo wäre der Beweis anſchauend, Satz und Beweis ein Theil der Mathematik, und der Beweis ſelbſt eine Demonſtration. Allein das iſt nicht möglich. Nur Gröſen können conſtruirt werden, Subſtanz, Accidenz, Wechſelwirkung ſind Begriffe und keine Anſchauungen, oder ſinnliche Vorſtellungen *a priori*, und können daher nur durch ihre Merkmale gedacht, aber nicht angeſchauet, oder ſinnlich vorgeſtellt, und nicht conſtruirt oder ſinnlich dargeſtellt werden. Der ganze Beweis muß daher bloß durch die Gedanken gehen, ohne alle Beihülfe einer in Worten anzugebenden Darſtellung der Sache ſelbſt, und kann alſo nur durch Worte geführt werden. Zu dem Ende muß ich mir erſt deutlich denken, was Erfcheinung, Subſtanz, Accidenz, Wechſelwirkung iſt, oder die Merkmale dieſer Begriffe in Gedanken auffuchen. Weiſt ich nun, daß Erfcheinung jeden ſinnlichen Gegenſtand in der Erfahrung, der noch nicht durch Begriffe beſtimmt iſt, ſondern bloß angeſchauet wird, Subſtanz das, was in dieſem Gegenſtande immer bleibt, Accidenz das, was an dieſem Gegenſtande immer wechſelt, und Wechſelwirkung diejenige Wirkung des Gegenſtandes auf ei-

nen andern, die nicht ohne Zurückwirkung des letztern auf den erftern erfolgen kann, bedeutet, z. B. daß ich mit dem Fuß nicht auf den Fußboden meines Zimmers treten kann, ohne daß der Fußboden auf meinen Fuß zurückdrückt; dann find mir die Begriffe deutlich, und der Beweis erst möglich. Da der Beweis nun bloß durch Begriffe geführt wird, so muß ich wieder alle diese Begriffe verstehen, oder die Gegenstände, welche durch sie gedacht werden, begreifen, und ihre Verbindung unter einander und mit dem zu beweisenden Satze durchdenken, wodurch es mir erst möglich wird, den Beweis selbst zu faffen und seine beweisende Kraft zu erfahren.

5. Der zu beweisende Satz ist also: alle sinnliche Gegenstände, wenn sie zugleich seyn sollen, müssen nothwendig so auf einander wirken, daß die Wirkung ohne Zurückwirkung nicht möglich ist. Es wird hier etwas von sinnlichen Gegenständen behauptet, d. h. von etwas, was weder ein Ding an sich ist, das, unabhängig von unsrer Art zu erkennen, wirklich so vorhanden wäre, wie wir es erkennen (s. an sich), noch ein bloßes Spiel unsrer Einbildungskraft. In unsrer Wahrnehmung folgt eine Vorstellung auf die andere, wir können uns nicht mehrere Vorstellungen auf einmal, sondern nur nach einander bewußt werden. Soll nun eine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich seyn, d. h. sollen wir sinnliche Gegenstände nicht für eben so nach einander existirend halten, als wir sie nach einander wahrnehmen, so muß in unserm Verstande etwas seyn, wodurch die Ordnung, in der wir sie wahrnehmen, für willkürlich erkannt, also diese Willkürlichkeit der Ordnung nothwendig und allgemein wird. Es muß jedermann begreifen können, daß es von ihm abhängt, in welcher Ordnung er die vorhandenen Dinge wahrnehmen will; worin eben ihre Gleichzeitigkeit besteht. Dieses ist nun nicht anders zu begreifen, als durch einen reinen Verstandesbegriff, d. i. einen solchen Begriff, der aus dem Verstande entspringt, und welchem der Stoff zur Anschauung gleichzeitiger Dinge unterworfen seyn muß.

Diefes ift der Begriff der Wechselwirkung, vermöge deffen alle gleichzeitigen Dinge als folche erkannt werden müffen, die alle fo auf einander wirken, dafs die Wirkung des einen ohne Zurückwirkung des andern nicht möglich ift. Ohne diefen Verftandesbegriff wäre keine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich, wir würden vielmehr die Dinge für folche halten, die in denfelben verfchiedenen Zeiten (also nach einander) exiftiren, in welchen wir fie wahrnehmen. Drückte z. B. der Fußboden nicht auf meinen Fuß zurück, und wüßte ich also nicht, dafs auch auf die Wahrnehmung des Fußbolens etwas in meinem Fuß als nothwendig folgt, fo wüßte ich nicht, dafs der Fußboden mit meinem Fuß zugleich exiftirte, fondern da ich ihn erft bei der Wirkung meines Fußes wahrnehme, fo wüßte ich bloß, dafs diefe Wahrnehmung auf die meines Fußes folgte. Ich würde daher beide in verfchiedene Zeiten nach einander fetzen, weil ich fie fo wahrnehme. Der Begriff der Wechselwirkung macht es also möglich, dafs ich Dinge für gleichzeitig erkenne, die ich doch der Befchaffenheit meines Wahrnehmungsvermögens nach zu verfchiedenen Zeiten wahrnehme.

6. Diefer Beweis ift unumftößlich. Es wird gewifs Niemand zeigen können, wie es möglich fei, Dinge als gleichzeitig wahrzunehmen, wenn fie nicht Accidenzen an fich hätten, die als wechfelfeitige Wirkungen von einander erkannt werden müffen, fo dafs das Gegentheil, dafs fie nemlich auch wohl nach einander feyn können, gar nicht möglich ift. Allein die Gewifsheit davon, dafs alle Erscheinungen in durchgängiger Wechselwirkung ftehen müffen, fo unumftößlich fie ift, ift dennoch nicht fo in die Augen fpringend, dafs man fagen könnte, ich fehe es gleichfam, dafs es nicht anders möglich ift, fo wie ich mit den Augen meiner Einbildungskraft deutlich fehe, dafs zwei gerade Linien, ich mag fie drehen und wenden, wie ich will, keinen Raum einfchließen, fondern, bei aller meiner Bemühung darum, immer auf einander fallen.

7. Die Entwicklung und Verdeutlichung der Begriffe in den acroamatifchen Beweifen erfchwert das Zufammenfaffen derfelben in Ein Bewußtfeyn; die Fehltritte,

die dabei gemacht werden können, entziehen sich leicht unserer Aufmerksamkeit, und daher, und weil der Gegenstand nicht unmittelbar angeschauet, sondern nur durch Begriffe erkannt wird, ist die Gewissheit in dem philosophischen Beweise nie so zwingend und siegend, als in dem mathematischen, obwohl darum nicht weniger Gewissheit. S. Apodictisch).

Kant. Crit. der rein. Vern. Meth. I. Hauptst. I. Abschn. S. 762. 763.

Adelsgewalt.

S. Aristocratie.

Aehnlichkeit,

similitas, ressemblance, ist die Einerleiheit der Beschaffenheit (Qualität). Zwei Dinge A und B sind nemlich einander ähnlich, wenn ihre Beschaffenheiten a und b einerlei sind, hingegen sind A und B unähnliche Dinge, wenn ihre Beschaffenheiten verschieden sind, so daß A die Beschaffenheiten a, b, c u. f. w. und B die Beschaffenheiten α , β , γ u. f. w. hat. Sind die Dinge in allen ihren Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit vollkommen, oder die Dinge sind identisch; sind sie nur in weniger Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit unvollkommen. Die Aehnlichkeit der Dinge hat also Grade, und fängt von der vollkommensten Verschiedenheit an, welches die unvollkommenste Aehnlichkeit ist, und gehet durch alle Grade der Aehnlichkeit, bis zu der Identität, welche die vollkommenste Aehnlichkeit oder die Einerleiheit aller ihrer Qualitäten ist, wo alle Verschiedenheit aufhört. Man nennt die Grade der Aehnlichkeit auch die Affinität oder Verwandtschaft (Affinität).

1. Wolf giebt (vernünftige Gedanken von Gott u. f. w. §. 19.) folgendes Exempel der vollkommensten Aehnlichkeit: „Wir wollen setzen, es wären zwei Häuser erbauet worden, die einander in allem ähnlich sind. Wir setzen ferner, daß einer mit verbundenen Augen in das eine Haus geführt würde, damit er die

Gegend nicht sehen kann, wo es liegt, und hernach in dem Hause alles, was er in demselben siehet, sorgfältig aufschreibet. Setzet endlich, daß er, nach verrichteter Arbeit, mit verbundenen Augen wieder herausgeführt und in das andere gebracht wird, wo er mit gleicher Sorgfalt alles aufschreibt, was er darin wahrnehmen kann. Wenn er nun beides gegen einander hält, was er in beiden Häusern aufgezeichnet hat, so wird es einerlei seyn, und die Häuser werden nicht zu unterscheiden seyn.“

2. Das Wort ähnlich sagt Lambert (Architectonik, §. 136.) ist aus den zwei Ableitungstheilen an und lich zusammengesetzt, wovon ersteres ein Vorwort (Präposition), daher ein localer Verhältnißbegriff ist.

3. Der Begriff der Aehnlichkeit ist ein logischer Vergleichungs- oder Verhältnißbegriff (Reflexionsbegriff), durch welchen die allgemeinen Begriffe Geschlechter und Arten gebildet werden.

4. Begriffe werden öfters nach Aehnlichkeiten gepaart (C. 92.), wenn nemlich solche Begriffe zusammengestellt werden, die gewisse Beschaffenheiten mit einander gemein haben. So paarte Aristoteles seine Kategorien nach der Aehnlichkeit zusammen, daß sie von allen Dingen gedacht werden müssen. Da er aber beim Sammeln derselben nicht nach einem eigentlichen Princip, von dem sie vollständig abgeleitet werden könnten, sondern bloß nach jener Aehnlichkeit verfuhr, so bekam er Stammbegriffe und abgeleitete Begriffe des reinen Verstandes, *Modi* der reinen Sinnlichkeit, und sogar einen empirischen Begriff unter seinen Titel der Kategorien, und war überdem nicht sicher, ob es nicht noch mehr dergleichen gebe, die seiner Aufmerksamkeit auf jene Aehnlichkeit etwa entgangen wären.

5. Vermittelt der Aehnlichkeit lassen sich die Dinge analogisch ordnen, denn Analogie heist das Verhältniß der Aehnlichkeit. S. Analogie.

6. Die Aehnlichkeit ist selbst ein Verhältnißbegriff, denn es müssen wenigstens zwei Dinge mit einander verglichen werden, um ihn anzuwenden. Die Substanzen sind einander ähnlich durch ihre Accidenzen, und es kommt nun darauf an, wie viel derselben an beiden ei-

nerlei find, und ob es wesentliche Stücke oder Modificationen find.

Aesthetik,

Sinnenlehre, Theorie der Sinnlichkeit, *Aesthetica*. Diese Namen gebühren eigentlich der Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit überhaupt (C. 76.). Es läßt sich nemlich ein System aller Regeln denken, nach welchen wir durch sinnliche Eindrücke Vorstellungen erhalten. In dieser Bedeutung ist das Wort Aesthetik sehr richtig zuerst von Kant und nach ihm von seinen Schülern gebraucht worden. Es ist griechischen Ursprungs und bedeutet Sinnenlehre.

1. Diese Wissenschaft hat Kant zuerst gänzlich von der Logik getrennt, da man bisher nur einen Theil derselben, die Theorie des Schönen, unter dem Namen der Aesthetik vortrug, und die andern Theile derselben zur Logik und Rhetorik schlug, oder ganz vernachlässigte. Die Aesthetik und Logik enthalten beide die Regeln ganz verschiedener Gemüthsfähigkeiten, die Aesthetik nemlich die Regeln der Sinnlichkeit, die Logik die Regeln des Verstandes. Die Aesthetik zerfällt wieder in drei verschiedene Wissenschaften, in zwei wirkliche Wissenschaften *a priori*, und eine empirische Sinnenlehre. Die erstern heißen die transcendente und die metaphysische, die letztere die empirische oder psychologische Aesthetik.

2. Kant entdeckte nemlich, daß die Fähigkeit, Eindrücke von Gegenständen zu erhalten, wodurch Vorstellungen in uns entstehen, oder die Sinnlichkeit, eine gewisse ursprüngliche Beschaffenheit haben müsse, die in jedem Subject, das eine Sinnlichkeit habe, vor allen wirklichen Eindrücken vorhanden sei, wodurch die Eindrücke einer gewissen Art eine ihnen allen anhängende Form erhalten; daß hierdurch allein das Räthsel aufgelöst werde, wie gewisse sinnliche Gegenstände gewisse ihnen allen zukommende Eigenschaften haben müssen; wie daher alles, was zur Natur gehört, es sei an

Himmel, oder auf der Erde, sogar gewisse Eigenschaften haben müsse, die wir vorher, ehe wir die Gegenstände noch mit unsern Sinnen erreichen, mit Sicherheit von ihnen behaupten können, z. B. daß wir behaupten können, ohne erst den Versuch anzustellen, ein Mensch, welcher in einer geraden Linie von Magdeburg nach Brandenburg gehe, werde eher hinkommen, als ein anderer, der mit gleicher Geschwindigkeit in lauter Schlangenlinien diesen Weg mache.

3. Kant mußte also nothwendig darauf fallen, zu untersuchen (C. 35.), ob sich die Kenntnisse von dem Ursprung aller der sinnlichen Vorstellungen, die den Gegenständen nothwendig und allgemein, folglich *a priori*, anhängen, nicht vollständig und als Principien aller sinnlichen Vorstellungen (Anschauungen) *a priori* vortragen, und als solche apodictisch beweisen ließen. Und das hat er in dem Theile der Critik der reinen Vernunft, welcher den Namen der transcendentalen Aesthetik führt (C. 31 — 37.), geleistet, wenigstens die Idee dieser Wissenschaft genughuend für die Ueberzeugung entworfen. Sie macht also einen Theil der Transcendentalphilosophie aus, oder der Wissenschaften von dem Ursprung unserer Vorstellungen *a priori*, und zwar den ersten Theil der transcendentalen Elementarlehre, oder desjenigen Haupttheils der Transcendentalphilosophie, welcher die Regeln der Wissenschaft selbst vorträgt (M. I. 58. C. 35.), im Gegensatz gegen den zweiten Haupttheil, der Methodenlehre, welcher von der Methode handelt, den Regeln von dem Ursprung der Vorstellungen *a priori*, zur Beförderung einer richtigen Erkenntniß, Einfluß zu verschaffen.

4. In der transcendentalen Aesthetik wird also die Sinnlichkeit isolirt, s. abstrahiren, d. h. alles davon abgefondert,

a) was der Verstand durch Begriffe denkt;

b) was durch Eindrücke auf die Sinnlichkeit ein Gegenstand unsrer Vorstellung wird, und also zur Empfindung gehört, d. i. die Vorstellung von einem sinnlichen Eindruck in uns hervorbringt.

Dann bleibt nichts übrig als solche Vorstellungen, die ihren Grund in der unveränderlichen Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit haben, und daher reine Anschauungen heißen. Diese reinen Anschauungen müssen also allen übrigen sinnlichen Vorstellungen, sie mögen uns nun vermittelt der Werkzeuge der Sinne als in der Erscheinung wirklich vorhanden, oder durch die Einbildungskraft erdichtet, vorgestellt werden, als ihre Formen anhängen (M. I. 59. C. 56.).

5. Nun findet sich, bei dieser Untersuchung, daß es zwei solcher reinen Formen sinnlicher Anschauungen, als Principien der Erkenntniß *a priori*, gebe, nemlich Raum und Zeit, wodurch die transcendente Aesthetik in zwei Abschnitte zerfällt, nemlich in die Lehre vom Raum und von der Zeit, als Quellen der Anschauungen *a priori*. In dem ersten Abschnitt wird gezeigt, wie Anschauungen *a priori* entspringen können, die für alle äußerlichen, sinnlichen Anschauungen *a posteriori*, Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben; in dem zweiten wird dasselbe für alle sinnlichen Anschauungen *a posteriori* überhaupt gelehrt (M. I. 59. C. 56.).

6. In der transcendentalen Aesthetik können aber auch nicht mehr als diese zwei Elemente enthalten seyn; weil alle andere zur Sinnlichkeit gehörige Vorstellungen, selbst die der Bewegung, etwas Empirisches oder was nicht nothwendig und immer ist, voraussetzen. Denn alles, was durch die Augen uns vorgestellt wird, Licht und Farben, alles, was durch die Ohren uns vorgestellt wird, Schall und Töne, ist für den Blinden und Tauben nicht mehr vorhanden, folglich zufällig und subjectiv, oder kann bei jedem einzelnen Menschen anders seyn. So lange aber noch irgend Anschauungen, wäre es auch nur in der Phantasie, möglich sind, müssen sie, auch von dem Blinden und Tauben, die äußern im Raum, und alle in der Zeit, vorgestellt werden (C. 58.).

7. Kant hängt der Lehre von diesen beiden Elementen der reinen Anschauung noch einige allgemeine Anmerkungen an, die von der größten Wichtigkeit sind, wovon ich hier nur die erste erläutern will,

weil sie die transcendente Aesthetik überhaupt angehet, die übrigen drei werden in den Artikeln Erscheinung und Idealismus ihre Erläuterung finden (C. 59.).

8. Diese erste Anmerkung nun bestehet aus zwei Bemerkungen.

a) Die transcendente Aesthetik lehrt: daß alle unsere Anschauungen nichts als Vorstellungen von Erscheinungen sind. Dies ist Kants wahre Meinung über die Grundbeschaffenheit unserer Sinnlichkeit (M. I. 69.). Er behauptet damit, daß die Dinge, die wir in Raum und Zeit anschauen, kurz alle Körper, nur Vorstellungen sind, die als Erscheinungen mit dem Raume und der Zeit, darin sie sich befinden, nur in uns, in unsern Vorstellungen, existiren (M. I. 70.). Denn ein Ding, das unabhängig von unserm Anschauungsvermögen vorhanden, oder was anders als Vorstellung wäre, könnte unmöglich im Raum und in der Zeit seyn, da diese allem, was uns in die Sinne fällt, nur durch die unabänderliche Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit anhängen, und folglich, wenn z. B. der Raum wegfällt, auch die Möglichkeit der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. s. w. kurz des ganzen sinnlichen Gegenstandes wegfällt.

9. Die Leibnitz-Wolfsche Philosophie lehrt, daß eine undeutliche, das ist, eine dunkle oder verworrene Vorstellung sinnlich (*repraesentatio sensitiva*) sei (Baumgartens Metaphys. §. 585.), daß also die Sinnlichkeit das Vermögen verworrener Vorstellungen sei. Die sinnlichen Vorstellungen (*idées sensibles*) hingen von den einzelnen Theilen (*du détail*) der Figuren und Bewegungen der Dinge an sich ab, und drückten diese Figuren und Bewegungen genau aus, obwohl wir diese Zusammenhäufung von Merkmalen und Theilvorstellungen nicht mit Bewußtseyn auseinander setzen könnten, weil die Anzahl der mechanischen Wirkungen auf unsere Sinne zu groß, und diese Wirkungen selbst zu klein wären (*Oeuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe: Nouveaux Essais sur l'Entendement humain Liv. IV. Ch. VI. p. 568.*). Allein das ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung (*phantôme sensitif*), welche die ganze Lehre

derselben unnütz und leer macht. Der Unterschied zwischen einer undeutlichen und deutlichen Vorstellung ist bloß logisch (M. I. 71. C. 60.) und betrifft nicht den Inhalt; es kommt dabei bloß darauf an, wie weit ich den Gebrauch der Erkenntnißvermögen zur Auseinanderlegung (Analyſirung) der Merkmale getrieben habe, oder treiben kann, welches die Logik lehrt, nicht aber auf die nothwendige Beschaffenheit der Dinge selbst, welches allein der Gegenstand der Metaphysik ist. Kant giebt das Beispiel des Begriffs eines Rechts. Der gesunde Verstand denkt sich unter demselben eben dasselbe, was die subtilste Speculation aus demselben entwickeln kann, nemlich daß wenn derselbe mit einer Handlung verbunden werden kann, sie mit einer Forderung verknüpft sei, die Jedermann, vermöge des ihm gebietenden Moralgesetzes, für gültig anerkennen und ihr genügen sollte. Allein im gemeinen und practischen Gebrauche ist man sich dieser mannichfaltigen Vorstellungen im Begriff eines Rechts nicht deutlich bewußt. Daraus folgt aber nicht, daß dieser Begriff dann sinnlich sei, und eine bloße Erscheinung enthalte; denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern der Begriff desselben liegt in der Vernunft, und stellet eine gewisse moralische Beschaffenheit der Handlung vor, nemlich nicht die moralische Beschaffenheit derselben in Beziehung auf das handelnde Subject, denn diese heißt Pflicht, sondern diese Beschaffenheit in Beziehung auf das vernünftige Wesen, gegen das gehandelt wird, und das ist eine Beschaffenheit, die den Handlungen an ihnen selbst, und nicht in der bloßen Erscheinung, oder der in die Sinne fallenden That, zukommt. Dagegen enthält ein Körper in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinung von Etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden oder Eindrücke erhalten, und diese Fähigkeit, solche Eindrücke zu erhalten (Receptivität), heißt die Sinnlichkeit, und kann uns folglich die Erkenntniß des Gegenstandes an sich selbst nicht liefern, wenn man auch die Erscheinung bis auf den Grund durchschauen möchte.

10. Die Leibnitz - Wolfische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrichtigen Gesichtspunct angewiesen (M. I. 72. C. 61.). Sie betrachtet nemlich, wie wir gesehen haben, den Unterschied zwischen dem Sinnlichen und Intellectuellen (durch den Verstand Erkannten) bloß als logisch, und suchte ihn in dem Grade der Deutlichkeit der Vorstellungen. Allein dieser Unterschied ist offenbar *transcendental*, oder hängt von dem Ursprung der Vorstellungen *a priori*, und der darin liegenden Möglichkeit der sinnlichen und Verstandes Gegenstände selbst, ab. Durch die Sinnlichkeit erkennen wir die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, wie sie nemlich unabhängig von dem, was ihnen unser Erkenntnißvermögen leihet, seyn mögen, nicht bloß nicht deutlich, sondern gar nicht. Sobald wir nemlich unsere subjective Beschaffenheit, uns die Dinge in Zeit und Raum vorzustellen, wegnehmen, so ist das vorgestellte Object, z. E. der Tisch, mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, GröÙe, überall nirgend anzutreffen, ja kann nirgend anzutreffen seyn, denn es ist die subjective Beschaffenheit des Subjects, welches die Vorstellung Tisch hat, wodurch derselben die Form der Ausdehnung überhaupt, Raum, beigelegt wird, ohne welche weder Undurchdringlichkeit, noch Gestalt, noch GröÙe möglich ist. Und das heißt nun eben, dieser Tisch ist eine Erscheinung, und nicht ein Ding an sich. S. An sich.

11. Es ist hier freilich noch ein Unterschied merkbar. An einer jeden Anschauung ist etwas zu finden, was ihr wesentlich anhängt, das für die Sinnlichkeit eines jeden Menschen überhaupt gilt. An einer Anschauung ist aber auch zuweilen etwas zu finden, was ihr nur zufälliger Weise zukömmt, was nicht von der Beschaffenheit der Sinnlichkeit überhaupt, sondern von der besondern Stellung oder Organisation der Sinnenwerkzeuge eines jeden Einzelnen (*Individui*) herrührt. Siehet man bloß auf diesen Unterschied, so pflegt man das Erkenntniß des erstern eine solche zu nennen, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erschei-

nung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch (M. I. 73.), oder betrifft nur einen Unterschied in der Erfahrung, nicht aber den Unterschied zwischen den Erfahrungsgegenständen (den Erscheinungen überhaupt) und dem, was sie an sich selbst mögen, wenn ihnen nichts von dem anhängt, was ihnen unsere Sinnlichkeit überhaupt leihet, welcher Unterschied transcendentale heißt. Bleibt man aber bei jedem empirischen Unterschied stehen, (wie es gemeiniglich geschieht) und sieht jene empirische Anschauung, welche man in der Erfahrung das Ding an sich, das wirkliche Ding nennt, nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als die Vorstellung von einer bloßen Erscheinung an, so daß darin gar nichts, was irgend die Sache an sich selbst angeht, anzutreffen ist, so ist der transcendentale Unterschied verloren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt) selbst bis zu der tiefsten Erforschung der Gegenstände, mit nichts weiter, als mit Erscheinungen zu thun haben (C. 62.). S. Erscheinung.

12. Die Anmerkung in 8. bestehet ferner aus der Bemerkung:

b) Diese transcendentale Aesthetik ist nicht bloß scheinbare Hypothese, sondern unumstößlich gewiß (M. I. 741. C. 63.) Denn die Wissenschaften vom Raum und der Zeit, vermittelst der Constructionen, die Geometrie und Chronometrie, und die Wissenschaften, welche ihre Sätze nur durch Anschauungen in der Zeit zu Stande bringen, Arithmetik und reine Mechanik, geben unumstößliche Sätze, die für alle Erfahrungen gelten müssen, und folglich nicht empirisch seyn können, also in einem Anschauungsvermögen *a priori* gegründet seyn müssen, von dem eben die transc. Aesthetik die Principien aufstellt. S. objectiv.

13. Der Beschluß der transcendentalen Aesthetik (in Kants Kritik der reinen Vernunft) stellt nun das ganze Resultat derselben auf. Sie zeigt, daß durch reine Anschauungen *a priori*, Raum und Zeit, synthetische Sätze *a priori* möglich sind, welches die Aufgabe der reinen Vernunft ist, die durch

die Critik derselben soll gelöst werden. S. Anschauungen und Transcendentalphilosophie.

14. Die metaphysische Aesthetik könnte noch von der transcendentalen getrennt werden, und würde die Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a priori* seyn, im Gegensatz der transcendentalen, welche die Principien der Sinnlichkeit *a priori* vorträgt. Sie würde alle metaphysische Begriffe vom Raum und der Zeit befaßen und auf den einzigen empirischen Begriff einer empirischen Anschauung überhaupt anwenden, und z. B. die Lehre von den *Modis* des Raums und der Zeit, dem Ort, der Lage, der Dimension, der Beharrlichkeit, dem Vorherseyn und Nachherseyn, dem Zugleichseyn u. f. w. vortragen. Wir haben jetzt noch kein abgefordertes, vollständiges und ausführliches System dieser Wissenschaft, welches doch nöthig ist, um z. B. die abgeleiteten Begriffe des reinen Verstandes, oder die Prädicabilien vollständig zu finden, um das, was an einer Anschauung rein ist, von dem Empirischen an derselben abzufondern, u. f. w.

15. Die empirische Aesthetik ist die Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a posteriori*, und gehört zur Psychologie (f. Psychologie) oder Anthropologie (f. Anthropologie). Sie giebt die Kunst zu beobachten, zu erfahren u. f. w. und ist wie jede empirische Wissenschaft unerschöpflich, dahingegen die beiden angeführten Theile der rationalen Aesthetik vollständig ausgeführt werden können.

16. Die Deutschen sind die einzigen, welche sich vor Kant des Worts Aesthetik bedienten, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Nationen Critik des Geschmacks nennen. Baumgarten hatte nemlich die Hoffnung, daß die Critik des Geschmacks auf Vernunftprincipien gebracht werden, und die Regeln derselben zur Wissenschaft erhoben werden könnten. Allein diese Bemühung ist vergeblich, weil das Schöne nicht durch die Vernunft erkannt, sondern durch den Geschmack gefühlt wird. S. Geschmack. Auch sind die Regeln oder Kriterien des Schönen bloß empirisch, denn man kann nicht *a priori* behaupten, daß etwas schön seyn müsse. Daher ist es rathsam, die Cri-

Aesthetisch. Außere. Affecten. Affectionspreis. 85

tik des Geschmacks entweder nicht ferner Aesthetik zu nennen, und diese Benennung nur der Wissenschaft zu geben, welche wir rationale Aesthetik genannt haben, oder sie als einen Theil der empirischen Aesthetik zu betrachten, und Aesthetik des Schönen oder des Geschmacks zu nennen.

Kant. Kritik der reinen Vernunft. Einleitung S. 29.

— 30. Elementarlehre I. Th. S. 31 — 33. 36. 58 —

64 73. II. Th. Transc. Logik. Einl. S. 76.

Deff. Prolegom. §. 10 — 13. S. 52 — 71.

Baumgarten Metaphys. §. 383. 395.

Aesthetisch,

αισθητικον. So heist das Prädicat, welches das Verhältniß einer Vorstellung zur Sinnlichkeit angiebt; insbesondere aber zum Gefühl der Lust oder Unlust. S. den vorhergehenden Artikel. Ein Urtheil ist ästhetisch (M. II, 464. U. 23.) heist z. B. das Gefühl des Subjects und kein Begriff vom Object ist sein Bestimmungsgrund. Das Wohlgefallen ist ästhetisch, wenn es aus der Sinnlichkeit entspringt, wie z. B. das am Schönen, im Gegensatz gegen das intellectuelle, welches seine Quelle lediglich in der Vernunft hat und daher selbst gewirkt ist. S. Achtung (M. II. 510.). Eine Idee ist ästhetisch, wenn sie sich auf eine Anschauung bezieht (M. II. 749, 2.), z. B. die Idee eines vollkommenen englischen Gartens. Die Deutlichkeit ist ästhetisch (C. Vorr. 12. der ersten Ausgabe) d. i. sinnlich, durch Beispiele und Gleichnisse hervorgebracht, welche die abgezogenen Vorstellungen und Urtheile anschauend machen; sie ist der logischen entgegengesetzt, welche durch Entwicklung der Begriffe entsteht.

Außere.

S. Innere.

Affecten.

S. Leidenschaften.

Affectionspreis.

S. Preis.

Affectlosigkeit,

Apathie, Phlegma, *ἁπαθία, phlegma* (*in significatu bono*), *apathie*. Diejenige Gemüthsbeschaffenheit, bei der das Gemüth keinen solchen stürmischen und unvorsetzlichen Gefühlen unterworfen ist, die seine Freiheit hemmen. Diese Beschaffenheit ist relativ, eine absolute Affectlosigkeit ist nicht in der Natur, sondern nur ein höherer Grad derselben.

1. Das Phlegma ist entweder natürlich, oder hängt vom freien Willen ab und ist erworben; in dem letztern Sinn ist es nicht eine Neigung zur Trägheit, sondern eine Festigkeit der Gemüthsfassung, wodurch es dem Anreiz zur Bewegung des Gemüths widersteht. Eine solche Affectlosigkeit zeigt eine starke Seele an, bestehet aber nicht darin, daß ein Mensch mit sich spielen läßt, wie man will. Diese Affectlosigkeit eines feinen Grundfätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths ist, und zwar auf eine vorzügliche Art, erhaben, weil sie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft an dem Widerstande gegen das Interesse der Sinne auf ihrer Seite hat. Orientalische Völker, z. B. die Chinesen, sind ohne Affecten. Zorn, Erbitterung, grimmige Entrüstung ist unter den Chinesen selten, besonders unter dem gemeinen Mann. Heftig ist der Chinese nie, nicht etwa von Natur, sondern weil er von Kindheit an dazu gewöhnt wird, sich zu beherrschen und zu mäßigen. Sie scheinen daher langsam, kalt und phlegmatisch zu seyn, aber es fehlt ihnen nicht an Munterkeit und natürlichem Feuer. So beschreibet sie du Halde (Beschreibung des chinesischen Reichs und der großen Tartarei). Sie hören die bittersten Vorwürfe mit der größten Gelassenheit an, und entrüsten sich nicht, wenn ihr Gegner auch noch so zornig ist. Sie verabscheuen sogar jedes Wort, ja jede Miene, die etwa von Zorn zeugen könnte.

2. Die Stoiker hielten viel auf diese Apathie, und sahen sie für das wahre Criterium des Weisen an. Das Fundament derselben war die Behauptung, daß nicht die äußern Dinge, oder sogenannte Güter dieses Lebens,

fordern allein die Tugend den Menschen glücklich machen, und daß ihm folglich die erlern gleichgültig feyn müßten. Man kann hiervon den Artikel höchstes Gut nachfehen.

3. Bei den Stoikern waren Affectlosigkeit und Weisheit identische Ideen. Diese Weisheit wurde also auch in abfoluter Bedeutung genommen, als eine Weisheit, die unter den Menschen, in ihrer Vollkommenheit, nicht zu finden ist. Die Stoiker unterschieden aber viererlei beim Affect:

a) die durch ein Object auf das Gemüth gewirkte unwillkührliche Rührung (*πάθος, propensio, motus non voluntarius, ictus, pulsus*);

b) die unwillkührliche Begierde nach dem Object (*ἡσυχία, cessio*);

c) die willkührliche Begierde nach demselben (*συγκατάθεσις, consensio*);

d) den eigentlichen Affect (*ἔκστασις, incitatio, impetus*).

Die drei ersten Momente sahen sie nicht für etwas Sittliches an, nur das letzte Moment tadelten sie, als etwas unmoralisches, und verlangten von ihrem Weisen, daß er sie unterdrücken müsse. Die Stoiker unterschieden zweierlei Affectlosigkeit:

a) die des Weisen, der sich von seinen Rührungen und Begierden nicht hinreißen läßt, und

b) die des Thoren, der keine Rührung und Begierde hat *), welches wir Fühllosigkeit nennen.

Die letztere hielten indessen Stilpo, Pyrrho, Diogenes der Cyniker, Heraklit und Timon für die eigentliche sittliche Affectlosigkeit. Hieraus erhellet, daß die Affectlosigkeit der Stoiker im Grunde nicht viel verschieden war von der Affectmäßigung, oder Metriopathie der Peripatetiker **).

*) Seneca sagt (Epist. IX.) *Noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem.*

**) *Τὸν σοφὸν μετρίωνται μὲν οἱ ἄνθρωποι, ἀπὸ δὲ οὐκ οἱ σὺναι* sagen Pythagoras, Plato und Aristoteles. Das ist die Meinung des Augustinus (de Civ. IX. cap. IV.): *Aut nihil, aut pens nihil distat inter Stoicorum aliorumque philosophorum opinionem de passionibus et pertur-*

4. Die Aristoteliker lehrten nemlich, daß die Affecten nicht moralisch wären, sondern nur gemäßigt werden mußten.

Eine Affectlosigkeit dieser Art ist edel, d. i. erregt Bewunderung.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 29. Allgem. Anm. S. 121.

J. Lipsii *manuductionis ad Stoicam philosophiam lib. III. Diff. VIII. p. 151.*

Afficirt

werden, *κατανοεσθαι, affici*, heißt, eine Einwirkung auf das Gemüth leiden, wodurch ein Eindruck entspringt, der den Stoff zur Vorstellung eines Gegenstandes giebt. Ohne ein solches afficirt werden kann sich das Gemüth nur mit Vorstellungen beschäftigen, die es durch ehemalige Eindrücke erhalten hat, oder die bei Gelegenheit derselben entsprungen sind. Ohne solche Eindrücke können wir nicht einmal zum Bewußtseyn der Vorstellungen *a priori* gelangen, und diejenigen, deren wir uns schon bewußt sind, sind ohne diese Eindrücke leer, ohne Stoff, der den Vorstellungen *a priori*, die nur Formen der empirischen Vorstellungen sind, einen Inhalt gäbe. Alle empirischen Vorstellungen setzen ein solches afficirt worden feyn voraus, d. h. es ist etwas in ihnen vorhanden, was nicht aus dem Gemüth selbst entspringt, und welches wir daher, der Beschaffenheit unsers Gemüths gemäß, auf eine uns unbekannte Ursache außer dem Gemüth beziehen müssen,

rationibus animorum. Vtrique enim mentem rationemque Sapientis ab earum dominatione defendunt. Et ideo fortasse dicunt eas in sapientem non cadere Stoici; quia nequaquam eius sapientiam, quautique sapiens est, illo errore ohnubilant, aut labe subvertunt. Accidunt autem animo, salva serenitate sapientiae, propter ea quae commoda vel incommoda appellant. Wahrscheinlich sprachen die Stoiker zuweilen von dem Weisen, als Ideal, wie wir uns Gott denken müssen, und behaupteten dann von ihm eine absolute Affectlosigkeit; zuweilen aber von dem Weisen in der Erfahrung, wie er unter Menschen möglich sei, und verwarfen dann bloß jenen eigentlichen Affect (3, d.) und nannten diese Beherrschung seiner selbst Affectlosigkeit. Cicero behauptet schon (*De Finib. lib. III. et IV.*) daß die Stoiker mehr in den Worten als in den Sachen von den Platonikern und Peripatetikern verschieden gewesen wären.

welches man das Ding an sich, f. An sich, nennt. Daraus folgt aber noch nicht, daß es ein solches Ding an sich gebe, sondern diese Beziehung ist bloß die Folge davon, daß wir, der Beschaffenheit unsers Verstandes gemäß, alles und also auch den Stoff der empirischen Vorstellungen, für eine Wirkung erkennen müssen, wodurch folglich auf eine Ursache hingewiesen wird. Dieser Stoff ist nemlich gegeben, er ist nicht Wirkung des Gemüths, er ist ein Eindruck auf das Gemüth (Empfindung), das Gemüth ist afficirt worden, sind alles gleich bedeutende Ausdrücke.

2. Wir finden den Ausdruck afficirt werden schon von Cudworth (*de aeternis iusti et honesti notionibus. lib. III. c. I. §. II.*) in der nemlichen Bedeutung gebraucht. „Darin stimmen alle überein, sagt er *), daß diejenigen, welche empfinden, nicht selbst wirken, sondern leiden, oder daß die Empfindung ein Leiden sei. Kein Vernünftiger zweifelt nemlich daran, daß bei jeder Empfindung der Körper desjenigen, welcher empfindet, afficirt werde und etwas leide.“ Kant redet nur nicht davon, daß der Körper afficirt werde, denn das ist eine Erfahrung, sondern davon, daß das Gemüth eine Einwirkung leide, wodurch es erst möglich wird, daß wir sinnliche Gegenstände wahrnehmen; weil sonst keine Vorstellung von einem Erfahrungsgegenstande entstehen, sondern das Gemüth die Gegenstände aus sich selbst hervorbringen, und sich also eine Welt nach Belieben müßte schaffen können.

Kant. Kritik der rein. Vern. Element. I. Th. §. I. S. 34.

Affinität,

(logische oder analytische) Verwandtschaft, *affinitas, connexion des especes.* So heißt diejenige Eigenschaft der Begriffe, daß sie gewisse Merkmale mit andern Begriffen gemein haben, oder einander

*) Principio igitur inter omnes convenit, eos, qui sentiunt, non agere, verum perpeti, aut sensum perpeffionem esse. Primum nemo sanus dubitat, in omni sensu corpus eius, qui sentit, affici atque perpeti aliquid.

ähnlich sind; dafs gewisse Merkmale des reinen Begriffs mit gewissen Merkmalen des andern Begriffs einerlei (identisch) sind. S. Aehnlichkeit. Der Begriff der Laugenfalze ist z. B. der, dafs sie Salze sind, welche einen scharfen, brennenden, urinösen, aber nicht sauren Geschmack haben, aus den Säuren die darin aufgelöseten Materien niederschlagen, den Veilchen syrup grün färben u. s. w. Der Begriff der Kalkerden ist, dafs sie diejenigen Erden sind, welche im natürlichen Zustande mit allen Säuren brausen, durch die Wirkung des Feuers aber die Kennzeichen des lebendigen Kalks annehmen. Die Laugenfalze und Kalkerden haben aber in ihren Begriffen ein gemeinschaftliches Merkmal, wodurch sie folglich mit einander verwandt sind, oder in Affinität stehen, nemlich, dafs sie beide absorbiren, oder sich mit Säuren zu verbinden im Stande sind.

A. Es giebt nun in der Vernunft ein logisches Gesetz der Affinität aller Begriffe (C. 685.), nemlich dafs die Verwandtschaft zweier Begriffe, wäre sie auch noch so nahe, so lange beide nicht identisch sind, nie von der Art ist, dafs sich nicht noch eine nähere denken liesse. Beide können also so gedacht werden, dafs sie mit andern Begriffen in noch näherer Verwandtschaft stehen, als unter sich, oder noch weniger von ihnen unterschieden sind, als von einander. Dieses Gesetz gebietet also einen continuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder andern durch stufenweises Wachsthum der Verschiedenheit, d. h. der Uebergang geschieht nicht durch Sprünge (s. Absp rung), sondern durch einen Uebergang nach dem Gesetz der Continuität, nach welchen zwischen zwei Begriffen immer noch ein Begriff in der Mitte liegt, der mit beiden näher verwandt ist, als beide unter sich verwandt sind.

2. Kant nennt dieses Gesetz auch das Gesetz der Continuität der Formen, nemlich der logischen Formen, worunter die Logiker die Arten verstehen *).

*) Cicero Top. 7. *Formae sunt, quas Graeci ideas vocant, nostri, si qui haec sortis tractant, species appellant — utroque verbo idem signi-*

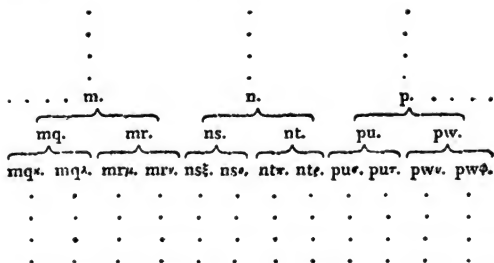
S. Form. Dieses Gesetz entspringt eigentlich aus der Vereinigung zweier anderen logischen Gesetze.

1. Man muß die Anfänge nicht ohne Noth vervielfältigen. Es läßt sich denken, daß zwei noch so heterogene (ungleichartige) Begriffe immer noch etwas mit einander gemein haben werden, welches der höhere Begriff ist, unter welchem sie beide stehen, und vermittelt dessen sie homogen oder gleichartig sind. Dies heißt daher das Gesetz der Homogenität. S. Homogenität.

2. Man muß die Arten nicht ohne Noth auf eine zu kleine Anzahl herabsetzen. Es giebt keinen Begriff, der nicht weiter als ein solcher angesehen werden könnte, unter dem noch andere Arten stehen. Wenn daher ein Begriff auch noch so zusammenge setzt ist, so läßt sich doch denken, daß er noch wieder mit andern Merkmalen verbunden werden könne, so daß Arten, die unter ihm stehen, entspringen. Dies heißt das Gesetz der Specification oder der Verschiedenheit.

Durch das erstere Gesetz steigt man zu höheren Gattungen hinauf, durch das letztere zu niedern Arten hinunter. Stellt man sich nun die Idee der Vollendung des systematischen Zusammenhangs der Begriffe nach beiden Gesetzen vor; dann sind alle Begriffe mit einander verwandt, weil sie alle insgesammt, sie mögen durch noch so viele Merkmale logisch bestimmt worden seyn, dennoch nur von einer einzigen obersten Gattung abstammen. In dem ganzen Umfange dieses systematischen Zusammenhangs aller möglichen Begriffe giebt es folglich keine leere Stelle, die nicht ein Begriff einnähme (C. 687.). Wir können uns diesen Zusammenhang etwa unter folgendem Bilde vorstellen:

*scatur — Formae igitur sunt hae, in quas genus, sine ullius praetermissio-
ne, dividitur, ut si quis ius in legem, morem, aequitatem dividat.*



Diese einzelnen und mit einander verbundenen Buchstaben machen zusammen, so wie sie hier dargestellt sind, ein Feld des ganzen systematischen Zusammenhanges aller möglichen Begriffe aus. Jeder einzelne Buchstabe sei ein Begriff, der andre unter sich hat, welche zusammengesetzter sind; und daher hier aus mehreren Buchstaben bestehen. Der Begriff $pw\phi$ z. B. ist verwandt mit dem Begriff $mr\mu$, dies fällt zwar nicht sogleich in die Augen, denn in den beiden Begriffen ist, dem ersten Anschein nach, kein gemeinschaftlicher Begriff; allein nach dem Gesetz der Homogenität haben die Begriffe m und p , wenn man sie in ihre Merkmale auflöst (analysirt), gewiss ein gemeinschaftliches Merkmal; m hat z. B. etwa die Merkmale oder besteht aus den einfachen Begriffen c , d und e , und p aus c , f und g , folglich sind $pw\phi$ und $mr\mu$ mit einander verwandt durch den Begriff c , welcher sowohl ein Merkmal von m , als auch von p ist. Aber näher als $mr\mu$ ist $ns\xi$ mit $pw\phi$ verwandt, wenn n die Merkmale c , f und h hat; noch näher endlich ist $pw\nu$ mit $pw\phi$ verwandt, und noch näher $pw\alpha$ mit $pw\gamma$ u. s. w., und so läßt sich zwischen zwei Begriffen keine Stelle denken, in die sich nicht ein Begriff setzen ließe, welcher mit einem von beiden noch näher verwandt wäre, als beide unter sich. Es läßt sich aber auch nicht außer dem Umfange aller möglichen Begriffe etwas denken, was mit ihnen allen gar nicht verwandt wäre. Dieses giebt daher nach dem Gesetz der Homogenität, von den zusam-

mengesetzten Begriffen $pw\phi$ und $mr\mu$ hinauf zu den einfachen m und p , wodurch alle Begriffe unter einen Gesichtspunct gebracht werden, oder nach dem Gesetz der Specification von den einfachen m , n und p hinab zu den zusammengesetzten $m\phi$, $m\mu$, $mr\mu$ u. s. w., wodurch alle Begriffe durchgängig eingetheilt werden, einen logischen Grundsatz, der so heisst: es giebt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isolirt (s. absondern) und von einander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennt wären, sondern alle mannichfaltige Gattungen sind nur Abtheilungen einer einzigen obersten allgemeinen Gattung (*non datur vacuum formarum, il n'y a point de vuide dans les formes* *). Die Begriffe m , n , p sind keinesweges die obersten, gesetzt, daß wir auch in der Erfahrung mit unserm Denken nicht weiter kommen könnten; denn auch m muß noch mit n und p verwandt seyn, und daher mit ihnen unter höhere Gattungen gebracht werden können, bis wir auf einen einzigen obersten Begriff kommen, von dem alle übrigen abgeleitet werden können. Daraus folgt nun ferner unmittelbar der logische Grundsatz der Affinität: Alle Verschiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinere Grade des Unterschiedes, dadurch man von einer zu der andern gelangen kann (*datur continuum formarum*) (M. I. 811.). Die Begriffe $pw\phi x$ und $pw\phi y$ sind Unterarten von der Art $pw\phi$, also sehr nahe mit einander verwandt, und viel näher als $pw\psi$ und $pw\phi$, aber die Vernunft kann sich doch noch Arten denken, die zwischen $pw\phi x$ und $pw\phi y$ in der Mitte stehen, z. B. $pw\phi z$, so daß x aus dem Begriff ϕ , z aus ψ und y aus ϕ bestünde, dann ist offenbar $pw\phi z$ oder $pw\phi\psi$ näher verwandt mit $pw\phi x$ d. i. $pw\phi\psi$ als $pw\phi y$ d. i. $pw\psi\psi$, und so fort.

*) Leibnitz: *Nouveau essai sur l'entendement humain*, lib. IV. ch. XVI. ed. d. Rasse.

3. Dieses Gesetz der Affinität hat also eigentlich den Nutzen, daß es die Gesetze der Homogenität und Specification, indem es durch einen stufenartigen Uebergang eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige erzeugt, insofern sie insgesammt aus einem Stamm entsprossen sind, mit einander verbindet. Die Arten $m\alpha$ und $m\gamma$ sind beide aus dem Begriff m entsprossen, also verschiedene Zweige dieses Stammes, und bei aller Mannichfaltigkeit der aus diesem Stamm entsprossenen Begriffe, sind sie dennoch alle homogen, oder gleichartig, und es giebt unter allen aus diesem Stammbegriff entsprungenen Arten dennoch nicht zwei Species oder Arten, die so nahe mit einander verwandt wären, daß nicht eine noch nähere Verwandtschaft, und der Uebergang von einer zur andern allein durch einen Sprung sich denken ließen (M. I. 811. C. 688.).

4. Dieses logische Gesetz der Affinität (*continui specierum s. formarum logicarum*) wäre aber umsonst, wenn es in der Erfahrung ganz anders wäre. Daher könnte ein logisches Gesetz nicht möglich seyn, wenn nicht auch der Verstand wirklich durch ein solches Gesetz Einheit in den gegebenen Stoff der Anschauung zu einer möglichen Erfahrung brächte. Es muß daher wirklich für den menschlichen Verstand unmöglich seyn, anders, als nach diesem Gesetz, den vermittelt der Sinnlichkeit gegebenen Stoff zu einem Ganzen der Erfahrung mit einander zu verbinden. Das logische Gesetz der Affinität setzt daher auch ein transcendentales Gesetz der Affinität (*lex continui in natura*) voraus, so daß wir nicht nur logisch so denken, sondern dieses auch in der Natur so finden müssen, weil die Natur nichts anders ist, denn der durch die Verstandesgesetze zu einer Erkenntniß verbundene Stoff der Sinnlichkeit. Gäbe es aber nicht ein solches transcendentales Gesetz der Affinität, so würde der Verstand durch jenes logische Gesetz, in seinem Gebrauch zur Erkenntniß der Natur, nur irre geleitet werden, und würde vielleicht einen Weg nehmen, der dem Wege, welchen die Natur nimmt, ganz entgegengesetzt seyn möchte. Dieses Gesetz muß also auf einem transcendentalen Grunde beruhen, oder aus dem Erkenntnißvermögen selbst entspringen, aber

nicht auf empirischen Gründen, d. i. uns etwa durch die Erfahrung aufgedrungen werden, weil es sonst später kommen würde, als die Systeme. Nun ist aber die Natur unerschöpflich, und wir würden daher nie zu einem System, oder zu einem Zusammenhang der Naturdinge, nach dem Zusammenhange unsrer Begriffe von ihnen kommen, wenn wir das Gesetz der Affinität von den Naturdingen abstrahirten (s. absondern). So aber trieb nicht die Natur, sondern der Verstand den Linné dazu an, ein System der Pflanzen aufzuführen, und diese nach Verwandtschaften zu ordnen, und so Einheit in die Pflanzenkunde zu bringen. Das Gesetz der Affinität ist also nicht etwa eine bloße Hypothese, welche die Absicht hat, daß wir durch Versuche zusehen sollen, wie weit wir durch einen gewissen Begriff, z. B. Linné durch die Geschlechtstheile der Pflanzen, in der Zusammenordnung der Naturdinge ausreichen; obwohl auch nicht zu leugnen ist, daß, wenn wir es in dieser Zusammenordnung weit bringen, dieses ein mächtiger Grund ist, die hypothetisch ausgedachte Einheit, die wir durch jenen Begriff (z. B. der Geschlechtstheile der Pflanzen) in die Sammlung der Naturdinge hineinbringen, für gegründet zu halten. Und auch in dieser Absicht hat das Gesetz der Affinität seinen Nutzen. Eigentlich aber setzt das Gesetz der Affinität voraus, daß es vernunftmäßig sei und der Natur angemessen, zu behaupten, daß alle Glieder der Natur mit einander in Verwandtschaft stehen (C. 688). Man siehet aber leicht ein, daß diese Continuität der Formen, oder das erklärte Gesetz der Affinität, einen Fortgang ohne Ende gebietet, also in der Erfahrung nicht vollkommen zu finden sei, weil ja sonst das Ende erreicht wäre, und es zwei Dinge gäbe, die näher als alle übrigen verwandt wären, welches dem Gesetz der Continuität der Formen, oder der Affinität widerspricht. Ein solcher Begriff aber, dem kein Gegenstand in der Erfahrung wirklich congruirt, oder vollkommen ähnlich und gleich ist, ist ein Vernunftbegriff, weil die Vernunft zu jedem Fortschritt, den der Verstand gebietet, die Vollendung sucht, welche hier in dem Begriff der vollkommensten Affinität, oder Continuität der Formen

gedacht wird. Ein solcher Vernunftbegriff, in welchem die in der Erfahrung nicht mögliche Vollendung einer Reihe, oder eines beständigen Fortschreitens gedacht wird, heist eine *Idée*. In der Natur sind nemlich die Species oder Arten wirklich abgetheilt, sie hängen nicht zusammen wie die Theile einer geraden Linie, sie müssen daher ein *quantum discretum*, d. h. von einander abge sonderte Gröfsen, ausmachen. Wenn das nicht wäre, und der stufenartige Fortgang in der Verwandtschaft so continuirlich wäre, oder so an einander hinge, wie die Theile einer geraden Linie; so gäbe es auch eben so eine wahre Unendlichkeit der Zwischenlieder, wie zwischen zwei Punkten in einer geraden Linie immer wieder eine Linie liegt, und das ins Unendliche, so lange die Punkte nicht auf einander fallen, welches aber bei den Arten unmöglich ist. Allein der Hauptgrund, woraus erhellet, dafs das Gesetz der Affinität eine blofse Idee ist, liegt darin, dafs in demselben kein Merkmal angegeben wird, wann die vollkommenste Affinität erreicht ist, wie weit wir also gehen sollen, um die geringste Verschiedenheit zwischen zwei Dingen zu finden. Folglich können wir dieses Gesetz in der Erfahrung nicht bestimmt gebrauchen, sondern es sagt uns nur im Allgemeinen, dafs wir das Suchen der Affinität immer fortzusetzen haben (M. I. 813. C. 689.).

5. Die Vernunft gehet nemlich nicht unmittelbar auf die Erfahrung, sondern sie setzt Verstandeserkenntnisse voraus, durch die schon Einheit in die Erfahrung gebracht ist. Die Vernunft bringt aber wieder Einheit in die Verstandeserkenntnisse, um damit dem ganzen Geschäft der Erkenntniß Vollendung zu geben, dazu braucht sie nun ihre Ideen, und bringt dadurch eine Einheit der Verstandeserkenntnisse hervor, die viel weiter gehet, als Erfahrung reichen kann. Nicht aber blofs über die Dinge, sondern auch über ihre Eigenschaften und Kräfte erstreckt sich das Gesetz der Affinität. Bei aller Verschiedenheit derselben müssen sie dennoch alle unter einem Princip, oder obersten Begriff (f. Anfang) stehen, und nach demselben mit einander verwandt seyn. Die Alten fanden z. B. durch eine noch rohe, nicht genug berichtigte,

Erfahrung, die Planeten bewegten sich in Kreisen um die Sonne. Die neuern Astronomen fanden aber nach und nach, durch weitere Erfahrungen, daß sie von dieser kreisförmigen Laufbahn abweichen. Sie vermutheten daher, daß auch diese Abweichung durch eine Kraft verursacht werde, die sie regelmäsig macht, so daß auch sie nach einem beständigen Gesetz alle unendlichen Zwischengrade der Abweichungen durchlaufen. Sie fielen daher darauf, daß die Planeten, weil sie sich nicht in Kreisen bewegen, sich vielleicht in solchen in sich selbst zusammenlautenden Linien bewegen möchten, die dem Kreise am nächsten kommen. Diese Linien nennt man Ellipsen, welche nemlich die Eigenschaft haben, daß nicht wie bei dem Kreise ein gewisser Punct c (Fig. III und IV) innerhalb von allen Puncten der in sich laufenden Linie gleichweit entfernt ist, sondern daß zwei Puncte (A und B) innerhalb der krummen Linie sich befinden, deren Entfernung von jedem Punct des Umkreises zusammen einander gleich sind, nemlich die Linie AD und BD zusammen so lang als die Linie AE und BE. Diese Puncte heißen die Brennpuncte der Ellipse. Die Cometen weichen aber, wie die Erfahrung lehrt, auch von der Ellipse ab, da sie, so weit die Beobachtung der Astronomen reicht, nicht einmal immer zurückkehren. Hevel vermuthet daher, daß sie wohl eine Laufbahn haben möchten, die wieder der Ellipse am nächsten kommt. Eine solche Laufbahn ist diejenige krumme Linie, die man eine Parabel nennt (Fig. V), welche die Eigenschaft hat, daß ihre beiden Brennpuncte nicht, wie bei dem Kreise, auf einander fallen, und daher nur einen einzigen ausmachen, auch nicht wie bei der Ellipse in einer bestimmten Entfernung von einander liegen, sondern unendlich weit von einander absteilen, so daß also der eine nie erreicht wird, und daher eigentlich wieder nur ein einziger Brennpunct vorhanden ist, und die krumme Linie nach der Seite des unendlichen Brennpuncts zu sich nicht schließt, weil sie sonst um den unendlichen Brennpunct herum kommen, d. h. über das Unendliche hinaus gehen müßte, welches sich widerspricht. Wenn wir uns nun eine Ellipse vorstellen, de-

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd.

G

ren Brennpuncte sehr weit von einander entfernt sind, so ist die gerade Linie, welche durch die beiden Brennpuncte gehet, und welche die große Axe heißt, sehr weit gestreckt, und der parabolische Lauf des Cometen kann von dem elliptischen, wenn die große Axe der Ellipse (die Linie FG) sehr lang angenommen wird, in allen Beobachtungen nicht unterschieden werden. So kommen wir also, nach Anleitung der Principien der Homogenität, Specification und Affinität, auf Einheit der Gattungen der Bahnen der Wandelsterne (Planeten und Cometen) in ihrer Gestalt. Wir hatten

1) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte auf einander fallen, oder den Zirkel (Fig. III);

2) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte eine bestimmte Entfernung von einander haben, welche durch alle Größen derselben durchgehen kann, oder die Ellipse (Fig. IV);

3) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte unendlich weit von einander entfernt sind, oder die Parabel (Fig. V).

Der Zirkel und die Parabel sind also eigentlich die beiden äußersten Grenzen der Ellipse, wenn man sie nach der Entfernung ihrer beiden Brennpuncte von einander bestimmt. Und folglich machen alle drei krummen Linien eine und dieselbe Gattung aus, nemlich derjenigen krummen Linien, deren Puncte durch zwei Puncte innerhalb derselben vollkommen bestimmt sind. Durch diese Einheit in den Gestalten der Bahnen kommen wir nun weiter auf die Einheit der Ursache aller Gesetze, nach welchen sich die Wandelsterne in diesen Bahnen bewegen, nemlich, daß diese großen Weltkörper sich wechselseitig so einander anziehen, daß derjenige, welcher zweimal, dreimal u. s. w. so viel Masse hat, als ein anderer, die andern Körper auch zweimal, dreimal so stark anziehet, und wenn sie 2, 3, 4 mal so weit entfernt sind, 2 mal 2 oder 4 mal, 3 mal 3 oder 9 mal, 4 mal 4 oder 16 mal weniger anziehen, welches die Gravitation heißt. Wenn nemlich ein Wandelstern während seiner Bewegung, durch irgend eine Kraft, wie die

anziehende Kraft der Sonne, welche in dem einen Brennpunct ihrer Ellipse steht, nach ihr zu gezogen wird, so verliert er nicht ganz, sondern nur zum Theil die Richtung, die er vorher hatte, und da das in jedem Augenblick geschieht, so wird die Bewegung krummlinig, nemlich elliptisch. Der Verstand gehet aber noch weiter. Die Planeten und Cometen weichen ab von ihren regelmässigen Bahnen, hieraus entstehen Varietäten oder Verschiedenheiten der Bahnen selbst und auch Regellosigkeiten derselben, die aber wieder auf Regeln gebracht werden, indem der Einfluss benachbarter Weltkörper, vermittelt ihrer anziehenden Kraft, auf die Planeten und Cometen in ihren Bewegungen um die Sonne, also dasselbe Princip der Gravitation, uns diese scheinbaren Abweichungen erklärt.

Endlich gehet der menschliche Verstand noch weiter, und denkt sich sogar solche Cometenbahnen, welche die Erfahrung niemals bestätigen kann. Mit der Parabel ist nemlich noch eine krumme Linie verwandt, deren Brennpuncte nicht nur unendlich weit von einander sind, sondern sogar in entgegengesetzter Richtung liegen, so daß die krumme Linie nicht nur, wie bei der Parabel, sie nicht einschließt, sondern sogar beide Krümmungen, welche die Brennpuncte bei der Ellipse einschließen, sich einander ihre erhabene Seite zukehren Fig. VI. Hierdurch entsteht die Beschaffenheit der krummen Linie, daß sich ihre Zweige von der Parallelität mit der Axe immer weiter entfernen, dahingegen die Zweige der Parabel sich dem mit der Axe parallelen Laufe immer mehr nähern. So würden also Cometen, die eine hyperbolische Laufbahn hätten, und durch keine andern Kräfte aus derselben herausgezogen würden, unsere Sonne gänzlich verlassen, und endlich nach einem andern Sonnenystem kommen, und so von Sonnen zu Sonnen wandern. Diese Cometen wären also diejenigen Körper, durch deren Laufbahnen die entferntern Sonnenysteme eines Weltsystems, für das wir uns keine Grenzen denken können, vermittelt einer und derselben bewegenden Kraft, nemlich der Gravitation, zusammenhängen würden (C. 690.).

6. Bei dem Princip der Affinität, wie bei den andern beiden angeführten Principien ist nun etwas besonders merkwürdig, und in der Transcendentalphilosophie allein wichtig, was wir hier noch auseinander setzen wollen. Das Princip scheint transcendental oder ein Naturgesetz *a priori* zu seyn, aus welchem Bestimmungen *a priori* für die Erfahrungen abgeleitet werden können. Es enthält zwar bloß die Idee einer Annäherung ohne Ende zur nöthigen Identität zweier Begriffe, damit man im empirischen Gebrauch nie der Meinung sei, man habe die allernächste Verwandtschaft zwischen zwei Begriffen schon erreicht. Man nennt in der Mathematik eine Linie, der sich eine andere immer mehr nähert, aber doch nach einem solchen Gesetz, daß sie dieselbe nie vollkommen erreicht, eine Asymptote. So kann man also sagen, daß der empirische Gebrauch der Vernunft der Vernunftidee gleichsam asymptotisch folgen kann, d. i. so, daß man in der Erfahrung z. B. zu immer näher und näher verwandten Begriffen kommt, aber nie die nächste Verwandtschaft erreicht. Der Grundsatz der Affinität, daß alle Verschiedenheiten der Arten an einander grenzen, und keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinern Grade des Unterschiedes erlauben, ist ein synthetischer Satz *a priori*. Er ist *a priori*, weil er von allen Verschiedenheiten der Arten gilt, und also die Unmöglichkeit des Gegentheils ansagt, folglich die Kennzeichen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat. Er ist synthetisch, denn wenn man auch den Begriff der Verschiedenheiten der Arten noch so viel analysirt, so wird man doch den Begriff der Continuität der Arten nicht darin finden. Nun kann aber ein synthetischer Satz *a priori* nicht bloß subjectiv, für diese oder jene Menschen gelten, sondern muß objectiv, für Jedermann Gültigkeit haben, und zu einer Regel dienen, nach welcher allein Erfahrung möglich ist; denn dieses ist das Kennzeichen der Wahrheit und objectiven Gültigkeit aller acroamatisch-synthetischen Sätze *a priori*. Der Grundsatz der Affinität wird auch wirklich in Bearbeitung der Erfahrung mit gutem Glück

als heuristisch, d. i. zur Entdeckung der Arten und Unterarten gebraucht, wozu z. B. das Linnéische Pflanzensystem ein Belag ist. Das Merkwürdige ist nun, daß man, ohngeachtet aller dieser Beschaffenheiten des Grundsatzes der Affinität, dennoch keine transcendente Deduction desselben zu Stande bringen kann (M. I. 815.).

7. Eine solche Deduction, oder Erklärung, wie sich das Princip der Affinität auf wirkliche Objecte beziehen könne (s. Aberglaube I. 1, 6, 7.), ist in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich. Denn, weil sie nur Ideen sind, so beziehen sie sich nicht (wie es bei den Categorien der Fall ist) auf ein Object, was dadurch allein möglich wäre und für sie gefunden würde, so daß dasselbe ihnen völlig congruent wäre. Ideen nemlich sind Vorstellungen von einer Annäherung ohne Ende zu einer gewissen in der Erfahrung nicht gegebenen Grenze. Die Annäherung ohne Ende ist aber auch in der Erfahrung nicht gegeben, eben weil sie ohne Ende ist (C. 393. S. Idee.).

Kant nennt Grundsätze constitutiv, wenn sie die Erscheinungen, oder sinnlichen Gegenstände, möglich machen, und nach den Regeln einer mathematischen Verknüpfung durch die Einbildungskraft darstellen (construiren s. acromatisch 1.) lehren. Das Gesetz der Affinität ist nun nicht constitutiv, denn es betrifft nicht die Möglichkeit der Anschauungen, sondern es ist regulativ, oder es dringt auf die möglichst grösste Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung. S. Regulativ.

Es fragt sich nun, wie kann das Princip der Affinität für Gegenstände der Erfahrung objective Gültigkeit haben, d. h. wie ist es möglich, daß Jedermann zugeben muß, daß in der Erfahrung nie zwei Objecte zu finden sind, deren Verwandtschaft die nächste wäre, sondern daß es noch immer näher verwandte geben muß, da das Princip doch nicht constitutiv ist, oder nicht auslegt, daß Anschauungen nur allein auf diese Art möglich sind? was heisst das, es hat nur einen regulativen Gebrauch, oder dringt

nur auf die möglichst größte Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung (M. 1. 816. C. 692)?

8. Regulative Grundsätze haben allerdings objective Gültigkeit für die Erfahrung, aber nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der Verstand in seinem Erfahrungs-Gebrauche mit sich selbst zusammenstimmen kann. Das Gesetz der Affinität ist nur für Jedermann gültig, als eine Maxime der Vernunft, welche ausagt, daß man nicht meinen muß, man habe schon die vollkommenste Affinität erreicht, wenn man in der Erfahrung bis zu einem gewissen Punct der Affinität gekommen ist, sondern, daß wir der Vernunft nicht zuwider, vielmehr gemäß, verfahren, wenn wir in der Erfahrung immer noch eine nähere Affinität zu finden bemühet sind. Wäre das nicht, so wäre keine Einheit in den Handlungen des Verstandes, die Begriffe hingen nicht mit einander zusammen; z. B. ohne das Princip der Affinität wäre zwischen den beiden Begriffen, die am nächsten mit einander verwandt wären, eine nie auszufüllende Kluft, folglich alle Begriffe wie lauter von einander getrennte, isolirte Puncte zu betrachten. Die Vernunft muß nemlich durch ihre Idee (hier, die Idee der Continuität der Formen) Einheit in das Chaos der Merkmale bringen, wodurch wir zwar die Gegenstände nicht selbst erkennen, aber, da doch die Gegenstände durch Begriffe erkannt werden, indirect, durch Vereinigung der Begriffe in eine Einheit, die Gegenstände bestimmen. Und so gelten die regulativen Principien auch, nur indirect, von den Gegenständen, nicht um sie selbst zu bestimmen, sondern nur um zu bestimmen, wie weit wir den Verstand zum Behuf der Erfahrung gebrauchen müssen, wenn Einheit oder Zusammenstimmung des Verstandes in der ganzen Reihe aller Erfahrungen seyn soll. S. Regulative Principien.

9. Ein Beispiel hierzu ist das Gesetz der continuirlichen Stufenleiter der Geschöpfe. Leibnitz hat diese Stufenleiter in Gang gebracht. Er sagt (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. III. ch. 6. p. 265): „wenn wir von uns anfangen, und bis auf die

niedrigsten Dinge hinabgehen, so ist das ein Hinabsteigen durch sehr kleine Grade (*de fort petits degrés*.) und durch eine continuirliche Folge der Dinge, von denen die nächst aneinander grenzenden sehr wenig von einander unterschieden sind. Es giebt Fische, welche Flügel haben, und denen die Luft nicht fremd ist; und es giebt Vögel, welche im Wasser wohnen, die, wie die Fische, kaltes Blut haben, und deren Fleisch so sehr wie Fisch schmeckt, daß man sogar den Andächtigen erlaubt, sie an Festtagen zu essen. Es giebt Thiere, welche dem Geschlecht der Vögel, und dem der vierfüßigen Thiere, so nahe kommen, daß sie zwischen beiden in der Mitte stehen. Die Amphibien haben gleichviel von den Land- und Wasserthieren an sich. Die Seekälber leben auf dem Lande und im Meere, und die Meerschweine haben warmes Blut, und Eingeweide, die denen der Schweine ähnlich sind. Es giebt Thiere, welche eben so viel Verstand und Einsicht zu haben scheinen, als diejenigen, welche man Menschen nennt; und die Thiere und Vegetabilien grenzen so nahe an einander, daß wenn man das unvollkommenste des einen Geschlechts und das vollkommenste des andern nimmt, man kaum einen merklichen Unterschied zwischen beiden gewahr werden kann. So finden wir überall, daß die Arten, bis zu den niedrigsten und am wenigsten organisirten Theilen der Materie (*plus basses et moins organisées parties de la matiere*) hinab, zusammenhängen, und nur durch fast unmerkliche Grade von einander unterschieden sind.“ Bonnet hat dieses Gesetz (Betrachtungen über die Natur 2. 3. und 4. Th.) trefflich aufgestützt. „Die Natur, sagt er (2. Th. 10. Hauptst.), leidet keinen Sprung; alles geht in ihr stufenweise und gleichsam durch Schattirungen. Wenn zwischen zwei Dingen irgend ein Leeres wäre, was hätte wohl der Uebergang des einen zum andern für einen Grund? Es ist daher kein Weisen vorhanden, das nicht über oder unter sich andere hätte, welche sich ihm durch einige Charactere näherten, oder durch andre von ihm entfernten. Von diesen Characteren, welche die Dinge unterscheiden, entdecken wir nun die mehr oder weniger allgemeinen. Daraus entste-

hen unfre Eintheilungen in Classen, in Geschlechter, in Arten. Diese Eintheilungen lassen sich inzwischen nicht trennen. Denn es finden sich allemal zwischen zwei Classen, oder zwischen zwei angrenzenden Geschlechtern, einige mittlere Naturstücke, die weder zu einem noch zum andern gehören, sondern sie nur zu verbinden scheinen. Der Polype verbindet das Gewächs mit dem Thiere, das fliegende Eichhorn verknüpft den Vogel mit dem vierfüßigen Thiere, und der Affe hat vieles vom vierfüßigen Thiere und vom Menschen an sich.“ Bonnet fängt nun diese Stufenleiter mit dem Einfachen, dem Atomus an, und gehet bis zu dem Zusammengesetztesten, worunter er sich den erhabensten Cherub denkt, fort.

10. Für diejenigen, für welche meine in (4) gegebene Vorstellung noch zu abstract ist, will ich jetzt die dort gebrauchten Buchstaben nach Bonnets Stufenleiter bestimmen; wodurch das Gesetz der Affinität vermittelt wirklicher Theile in der Natur erläutert wird.

m bedeute flüssiger Körper.

n — fester unorganischer Körper.

p — fester organischer Körper.

q — leuchtender Wärmestoff, *mq* bedeutet also den flüssigen leuchtenden Wärmestoff, d. i. das Feuer.

s bedeute chymisch unzerlegbar, folglich *ns* fester chymisch unzerlegbarer unorganischer Körper, d. i. Erde.

t bedeute eine aus ungemein großer Dichtigkeit entspringende Undurchsichtigkeit und Zurückwerfung des Lichts (Glanz), folglich *nt* fester undurchsichtiger glänzender unorganischer Körper, d. i. Metall.

u bedeute leblos, wenn nemlich unter Leben das Vermögen nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu wirken verstanden wird; folglich *pu* fester lebloser organischer Körper, d. i. Pflanze.

w bedeute lebendig, folglich *pw* fester lebendiger organischer Körper, d. i. Thier.

* bedeute entbunden ohne Licht folglich $m\eta\ast$
Feuer ohne Licht, d. i. Wärme.

^ bedeute entbunden mit Licht, folglich $m\eta\wedge$
entbundenen Feuer mit Licht, d. i. Flamme.

μ bedeute brennbar, folglich $m\eta\mu$ brennbare
Luft.

ν bedeute rein, folglich $m\eta\nu$ reine Luft.

§ bedeute durch Brennen von Luftsäure und
Wasser gereinigt und in Säuern nicht auf-
braufend, folglich $n\ast\eta$ Erde, welche durch Bren-
nen von Luftsäure und Wasser gereinigt nicht
mit Säuern aufbrauset, d. i. Schwererde.

• bedeute durch Brennen von Luftsäure und
Wasser gereinigt und mit Säuern aufbraufend,
folglich $n\ast\bullet$ Erde, welche durch Brennen von Luftsäu-
ern mit Wasser gereinigt mit Säuern aufbrauset, d. i.
Kalkerde.

† bedeute feuerbeständig, folglich $n\ast\ast$ feuerbe-
ständige, d. i. edle Metalle.

ε bedeute verwandlungsfähig in Metallkalke,
folglich $n\ast\epsilon$ in Metallkalke verwandlungsfähige,
d. i. unedle Metalle.

• bedeute die Dauer einen Sommer hindurch,
 $p\ast\bullet$ folglich Pflanzen, die nur einen Sommer
hindurch dauern, d. h. Sommergewächse.

† bedeute die Dauer mehrere Jahre hindurch,
 $p\ast\ast$ folglich Pflanzen, die mehrere Jahre hin-
durch dauern, d. h. pereinirende Pflanzen.

ν bedeute vernünftig, folglich $p\ast\nu$, vernünftige
Thiere, d. h. Menschen.

φ bedeute unvernünftig, folglich $p\ast\phi$ unver-
nünftige Thiere.

c bedeute Körper.

d — die Theile eines Körpers.

e — die Möglichkeit, die Theile durch
jede auch noch so kleine Kraft an einander
zu verschieben.

f bedeute fest.

g — organisch.

h — unorganisch.

α bedeute warmes rothes Blut und säugen, folglich $pw\alpha\alpha$ Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen säugen, d. h. Säugethiere.

γ bedeute rothes kaltes Blut, folglich $pw\gamma\gamma$ Thiere mit kaltem rothen Blut, d. h. Amphibien.

z bedeute warmes rothes Blut und nicht säugen, folglich $pwz\alpha$ Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen nicht säugen, d. h. Vögel.

α bedeute säugen.

z — warmes rothes Blut.

γ — nicht säugen.

γ — rothes kaltes Blut.

11. Diese Stufenleiter ist nun nichts als eine Befolgung des Grundsatzes der Affinität, welcher auf dem Interesse der Vernunft beruhet, die Vollendung der Reihen, die der Verstand liefert, zu wollen. Beobachtung und Einsicht in die Einrichtung der Natur konnte nicht darauf führen, eine solche Stufenleiter als etwas Objectives oder für Jedermann Gültiges zu behaupten. Denn die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns Erfahrung angeben kann, stehen immer noch viel zu weit auseinander, als daß die Erfahrung die Vernunft würde darauf geführt haben, wenn das Gesetz nicht schon in der Vernunft läge. Nach Bonnet (3. Th. 15. Hauptst. S. 48.) hängen die empfindliche Pflanze, oder Sensitive, und die Polypen das Pflanzenreich mit dem Thierreich zusammen. Aber welch ein Sprung ist nicht immer noch von der Sensitive bis zum Polypen. Die Sensitive oder Mimose fliehet zwar die Hand, die sich ihr nähert, oder vielmehr sie berührt, aber das ist nicht eine Folge von Vorstellungen, die auf ein Bewegungsvermögen wirkten, wie bei den Thieren. Die Sensitive hat eben so wenig Gefühl als andere Pflanzen. Jenes Fliehen der sie berührenden Hand ist bloß das Spiel eines Mechanismus der Organisation. Eben so ist der Polyp ein Thier, das sich nicht, wie die Pflanze, durch Wurzeln nährt, und wenn eine Anzahl derselben so aneinander hängt, daß das Ganze einer Schma-

rotzerpflanze äußerst ähnlich ist, so folgt daraus nicht, daß es wirklich halb eine Schmarotzerpflanze und halb ein Thier sei. Noch hat man kein Wesen gefunden, das sich durch Wurzeln nährte, und dennoch nach Vorstellungen Glieder bewegte und gebrauchte, oder Leben und Gefühl hätte. Ein solches Wesen allein würde beide Reiche mit einander verbinden. Unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur so weite Klüfte, daß man sich sehr irren würde, wenn man sich einbilden wollte, die Natur hätte dieses oder jenes bekannte Wesen zum Uebergang zwischen zwei andern bestimmt. Bei der großen Mannigfaltigkeit der Naturdinge muß es immer leicht seyn, zwischen einigen derselben gewisse Annäherungen und Aehnlichkeiten zu finden. Dagegen ist die Methode, nach dem Princip der Affinität Ordnung in der Natur aufzufuchen, und die Maxime, eine solche Ordnung als in einer Natur überhaupt gegründet anzusehen, ob zwar unbestimmt, wo sie anzutreffen sei, und wie weit sie reichen werde, allerdings ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft. Allein die Erfahrung, oder Beobachtung, kann diesem Princip nie gleichkommen, sondern dasselbe schreibt nur, ohne etwas zu bestimmen, der Erfahrung oder Beobachtung den Weg vor, wie sie zur systematischen Einheit gelangen kann.

Kant Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 685 — 696.

Leibnitz Nouv. ess. sur l'Ent. hum. liv. III. ch. 6. p. 265. liv. IV. ch. 16. p. 440.

Bonnet Betrachtung über die Natur. 2 Th. Hauptst. IX — 4 Th. S. 29 — 35.

Afterdienst,

Religiöse Superstition, *μυταιος θεσηκια*, *cultus superius*, bigotterie.

Das Wort Afterdienst überhaupt (subjectiv genommen) bezeichnet die Ueberredung, jemanden durch solche Handlungen zu dienen, die in der That desselben Absichten rückgängig machen (R. 229). Es habe z. B. Jemand die Absicht, eine

Sprache zu lernen, und ich unterrichte ihn in derselben, aber nach einer solchen Methode, daß er darüber seine Zeit verliert, und die Sprache nie lernt, so habe ich ihn zwar zu dienen gemeint, aber mein Dienst war ein Afterdienst. Wenn also die Mittel, die man anwendet, Jemandes Absicht zu erreichen, nicht tauglich dazu sind, oder nicht recht angewendet werden, und man meint, die Anwendung dieser Mittel könne für die nicht erreichten Absichten gelten, und der Andere müsse diese Anwendung der Mittel eben so werth schätzen, als wenn seine Absichten wären erreicht worden, so macht diese Ueberredung die Anwendung der Mittel zu einem Afterdienst. Ist nun derjenige, dem wir durch solche Handlungen zu dienen meinen, die in der That desselben Absichten rückgängig machen, Gott, so ist diese Ueberredung der Afterdienst ins besondere, oder die religiöse Superstition (s. Aberglaube IV), und in diesem Sinne wird das Wort im Folgenden gebraucht.

1. Durch den Afterdienst wird die moralische Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel ist, nicht so geboten, als wäre es wozu, welches eben der Character oder das Kennzeichen des Mittels ist, sondern als gälte es als etwas, was nicht wozu ist, sondern an und für sich, welches der Character des Zwecks ist. Die Absicht Gottes mit dem Menschen ist nun die Pflichterfüllung, und die Religion bestehet eben, in so fern sie als etwas im Menschen vorhandenes (s. subjectives) betrachtet wird, in dem Erkenntniß, daß diese Pflichterfüllung Gottes Absicht sei, und folglich von ihm geboten werde (R. 229).

Da dieses Erkenntniß Vorstellungen betrifft, denen kein Gegenstand in der Erfahrung correspondirt, z. B. Gott, so wird das Wort Erkenntniß hier nur im weitesten Sinn genommen, als ein Product des Erkenntnißvermögens überhaupt. Das Fürwahrhalten dieses Erkenntnisses kann nun keine Gewißheit seyn, weil Gewißheit ein Fürwahrhalten aus Gründen ist, die von dem Gegenstande hergenommen sind, und eben daher für Je-

dermann gültig (objectiv) seyn müssen. Das Fürwahrhalten bei diesem Erkenntniß entspringt also aus Gründen, die in dem erkennenden Subject selbst liegen. Der Grund des Erkenntnisses, daß Gott die Erfüllung meiner Pflichten will, ist aber, daß es meine Pflicht ist, Sittlichkeit und Glückseligkeit so zum Gegenstande meines Willens zu machen, daß ich die letztere nicht anders will, als wenn ich die erstere nach allen meinen Kräften in mir befördere. Hier habe ich nun nicht etwa die Wahl, dieses auch nicht zu wollen, sondern es ist mir durch ein unnachlässliches Vernunftgebot, dem ich gehorchen muß, geboten. Da nun die Glückseligkeit von der Einrichtung der Natur abhängt, so kann ich sie nicht anders unter der Bedingung der Sittlichkeit wollen, und folglich nicht anders erwarten, als wenn ich zugleich voraussetze, daß die Einrichtung der Natur von einem Wesen abhängt, welches jene Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit will und bewirkt. Diese Voraussetzung ist nicht willkürlich, sondern ein Bedürfnis meiner Vernunft, indem das unbedingt gebietende Sittengesetz in derselben mich dazu nöthigt. Ein Fürwahrhalten aus einem solchen, in dem erkennenden Subject liegenden, Grunde, bei dem aber doch keine Wahl übrig ist, weil sich das Bedürfnis nicht auf Neigung, sondern auf Pflicht gründet, ist für das Subject zulänglich. Nun heißt ein Fürwahrhalten aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich sind, ein Glaube, und weil dieser Glaube ein Bedürfnis der Vernunft ist, ein Vernunftglaube. Die Annahme oder das Fürwahrhalten des Gegenstandes der Religion (Gottes), und folglich der Religion selbst (der Erkenntniß, daß etwas darum ein göttliches Gebot ist, weil es meine Pflicht ist,) ist also ein Vernunftglaube. Trägt aber die Religionslehre Grundsätze als nothwendig vor, die nicht durch die Vernunft als solche erkannt werden können, sondern welche die Gottheit selbst als solche bekannt gemacht haben soll, so heißt das Fürwahrhalten derselben aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich sind, der Offenbarungsglaube. Soll nun der Offenbarungsglaube vor der Religion hergehen, d. h. soll ich nicht anders meine Pflicht für

den Willen Gottes erkennen, als wenn ich aus Gründen, die für mich zulänglich sind, anerkenne, daß etwas anders darum meine Pflicht sei, weil es göttliches Gebot ist, so ist das ein Asterdienst, wodurch die moralische Ordnung umgekehrt wird. Denn hierdurch würde der Offenbarungsglaube, der ein Mittel der Pflichterfüllung seyn, und also dem Vernunftglauben Eingang verschaffen und ihm zur Stütze dienen soll, zum Zweck oder selbst zur unbedingten Pflicht (*fides imperata*) gemacht, und dadurch in der That Gottes Abficht, die ächte Pflichterfüllung, rückgängig gemacht. Ein solcher Offenbarungsglaube wäre dann ein eigentlicher Frohdienst, welcher selig machen soll, ohne daß die Handlungen aus moralischen Bestimmungsgründen des Willens geschehen. (S. Aberglaube IV. R. 250.)

2. Kant erklärt den Asterdienst (R. 256) auch so, er sei eine vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird. So ist z. B. die Befolgung des Religionswahns, in Aberglaube IV. ein Asterdienst; und man kann daher noch zwischen religiöser Superstition oder religiösem Aberglauben und Asterdienst so unterscheiden, daß man den erstern für den Wahn, die Ueberredung selbst, letztern für die Befolgung dieses Wahns oder das Handeln nach dieser Ueberredung nimmt. Dieses ist die objective Bedeutung dieses Worts, in welcher dasselbe in dieser Stelle gebraucht und erklärt wird.

3. Der gute Lebenswandel aus Principien der Pflicht ist allein der wahre Dienst Gottes. Alles, was der Mensch noch außer demselben thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist die Befolgung eines bloßen Religionswahns, und Asterdienst Gottes, in objectiver Bedeutung (2); sei es auch, daß Gott selbst, neben dem guten Lebenswandel des Menschen, etwas thue, ihn zu einem Gott wohlgefälligen Menschen zu machen.

Aber selbst den auf Versicherung einer heiligen Geschichte gegründeten Glauben hieran als etwas verdienstliches vor Gott ansehen, ist Religionswahn, und ein solcher Glaube, oder vielmehr das bloße abgenöthigte Bekenntniß, daß man es glaube, ein Afterdienst. Bei denen, die diesen Wahn haben, entspringt dieses Bekenntniß davon aus Furcht, und ist folglich nichts sittliches. Dieses Bekenntniß, als verdienstlich, soll folglich den guten Lebenswandel ersetzen, und vereitelt also die Absicht Gottes (R. 260).

4. Der Afterdienst will durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott ausrichten (Aberglaube, 4.). Die Vernunft läßt uns aber in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit nicht ganz ohne Trost. Denn sie sagt: daß, wer in einer der Pflicht wahrhaft ergebenen Gesinnung das Seine thut, vor Gott Ergänzung des Fehlenden hoffen dürfe. Und verurtheilte nun eine gewisse Kirche alle Menschen, die das der Vernunft natürlicher Weise unbekannte Ergänzungsmittel der Rechtfertigung nicht wissen, zur ewigen Verwerfung; so würde sie damit einen Afterdienst, nemlich das Wissen des Ergänzungsmittels als Dienst Gottes einführen, der sich also auf Religionswahn gründete (R. 262.).

5. Der Afterdienst Gottes hat keine Grenzen, wenn sich der Mensch von der Maxime oder Handlungsregel, daß der gute Lebenswandel, aus Principien der Pflicht, allein der wahre Dienst Gottes sei, nur im mindesten entfernt; denn über diese Maxime hinaus ist alles willkürlich, was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerspricht. Von dem Opfer der Lippen an, bis zu der Aufopferung ihrer eigenen Person bringen die Afterdiener Gott alles dar, nur nicht ihre moralische Gesinnung. Man kann die Worte des römischen Fabeldichters Phädrus mit Recht auf sie anwenden: es ist ein Volk, das immer vergeblich in Bewegung ist, viel thut, und doch nichts thut (R. 265).

6. Der Dienst Gottes ist als solcher in nichts von einander wesentlich verschieden, wenn er nicht moralisch ist. Dem Werth oder vielmehr Unwerth nach, sind dann alle Arten, Gott zu dienen, einerlei, und es ist bloße Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen Princip der ächten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, als die, welche sich eine vorgeblich größere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen lassen, welche etwa ihrer Ungewohntheit wegen mehr auffällt, oder in andern Sitten, Lebensarten und der Localität gegründet ist. Gott kann man nur durch moralische Gefinnungen wohlgefällig werden, so fern sie sich in Handlungen als lebendig darstellen, alles übrige ist frommes Spielwerk und Nichtsthueri, es müßte den dazu dienen, jene zu befördern. Von einem Tugendwahn aber, der etwa mit dem kriechenden Religionswahn zu der allgemeinen Classe der Selbsttäuschungen gezählt werden könnte, weiß die Vernunft nichts, also giebt es auch keinen Afterdienst der ächten Tugendgefinnung. Der Eigendünkel, sich der Idee seiner heiligen Pflicht für adäquat zu halten, ist nur zufällig. Den höchsten Werth aber in der Tugend zu setzen, ist kein Wahn, wie etwa der Wahn, ihn in kirchlichen Andachtsübungen zu finden, sondern baarer zum Weltbesten (höchsten Gut) hinwirkender Beitrag. Wenn man also einmal zur Maxime eines vermeintlichen, Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls verfühnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist, so ist in der Art, ihn gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gäbe (R. 264).

7. Kant giebt zu 6. ein Beispiel, indem er von Tungusischen Schamanen und Wogulitzen spricht (R. 270), zu dessen Erläuterung folgende Nachrichten nicht unangenehm seyn werden. Die Tungusen sind ein Volk, welches die ganze Gegend Sibiriens vom Jenisseiflusse bis an das östliche Weltmeer bewohnen. Ihr eigentliches Vaterland ist aber das Land an dem Tunguska und Tschunflusse. Sie haben die alte heidnische Religion, die in Sibirien vor diesem allgemein gewesen ist.

Ihre Götzen nennen sie Schewüki. Selbige sind von Holz oder Kupfer. Alle stellen ein unförmliches Gesicht vor, und die kupfernen sind in Leder eingefaßt, so daß das Kupfer nur auf der Seite, wo das Gesicht ist, gesehen werden kann. Um Hülfe von ihren Götzen zu erhalten, füttern die Tungusen selbige, und streichen ihnen zuweilen etwas Milchrahm oder sonst etwas Fettes in den Mund. Sie verehren auch die Sonne. In den wichtigsten und schwersten Angelegenheiten aber nehmen sie ihre Zuflucht zu den Schamanen (Reisen durch Sibirien, aus den Beschreibungen Gmelins und Müllers, in der Sammlung der besten und neuesten Reisebeschreib. Berlin 1767. Th. V. S. 169 — 171. D. J. G. Gmelins Reise durch Sibirien. Götting. 1751. Th. I. S. 358). Diese Schamanen sind Tungusen, welche sich für Zauberer ausgeben, und behaupten, daß sie eine Menge Teufel in ihrer Gewalt haben, die sie zwingen können den Menschen zu dienen. Gmelin erzählt (Th. 2. S. 44): „Ich hatte das Vergnügen, die Gaukeleien eines Tungusischen Schamans in Nertschinsk zu sehen. Er kam auf unser (der Reisegesellschaft) Verlangen den 26. Jun. (1735) des Abends zu uns, und wie wir von ihm forderten, daß er seine Künste zeigen sollte, so bat er, die Nacht zu erwarten, in welches wir gerne willigten. Des Nachts um 10 Uhr führte er uns etwa eine Werst weit von der Stadt auf das Feld, und legte daselbst ein großes Feuer an, um welches er uns rund herum in einem Kreise sitzen ließ. Er selbst zog sich bis auf die bloße Haut aus, und seinen Schamanenrock an, welcher von Leder, und mit allerhand eisernen Werkzeugen behangen war. Auf einer jeden Schulter war ein zackigtes eisernes Horn zu unserm Schrecken angeheftet. Er hatte keine Trommel (wie sonst gewöhnlich ist), wovon er diese Ursache anführte, daß ihm der Teufel noch nicht anbefohlen hätte, eine zu gebrauchen. Der Teufel aber, sagen sie, befiehlt es nicht eher, als bis er sich entschließt, mit dem Schaman den genauesten Umgang zu haben. Und zwar ist es der oberste Teufel, und jeder Schaman hat seine eigenen, und wer die meisten hat, kann seine Kunst

am sichersten ausüben; jedoch soll ein ganzes Heer solcher kleinern Teufel in seinem ganzen Leibe nicht so viel Kraft haben, als in dem kleinen Finger des obersten Teufels stecke. Dies war der Eingang, womit unser verummter Zauberer seine Hexerei anhäng. Dabei lief er innerhalb des Kreises, den wir ausmachten, längs dem Feuer und um dasselbe ganz cavaliereimant hin und her, und stimmte durch das Rasseln seiner eisernen Tändeleien die höllische Musik dazu an. Endlich, ehe er zum Werke schritt, sprach er uns einen Muth ein, daß wir dasjenige fest glauben sollten, was er uns auf unsere Fragen antworten würde, und versicherte dabei, daß ihn seine Teufel noch nie betrogen hätten. Wir baten ihn, daß er während den Gaukeleien seine eisernen Werkzeuge nicht zu nahe gegen unsere Köpfe hieven lassen möchte. Er fing endlich an zu springen und zu schreien, und wir hörten bald ein Chor, das mit ihm einstimmt. Er hatte von seinen Glaubensgenossen ein Paar mit sich genommen, die sich unvermerkt in unsern Kreis mit eingeschlichen hatten und mit ihm sangen, damit es die Teufel desto besser hören möchten. Endlich, nach vielem Gaukeln und Schwitzen, wollte er uns weiß machen, daß die Teufel da wären, und wollte daher hören, was man von ihm zu wissen verlangte. Wir legten ihm eine erdichtete Frage vor, und darauf machte er seine Künste, wobei ihm die andern beiden halfen. Durch das Ende wurden wir in unser Meinung bestärkt, daß alles Betrugerei wäre.

8. Die Wogulen oder Wogulitschi gehören auch zu den alten Einwohnern Sibiriens; sie wohnen zwischen dem Jugrischen Gebirge und dem Niederob, auf dem Ural und zu beiden Seiten desselben (Büschings Auszug. Sibirien, 4. Auflage. S. 130. Gatterers Abriss der Geographie S. 643. 645). Den von Kant angeführten Gebrauch der Wogulitschi, die Tatzen von einem Bärenfell sich des Morgens auf den Kopf zu legen, mit dem kurzen Gebet: schlag mich nicht todt! habe ich (Auszug aus Herrn P. S. Pallas Reisen, in der Sammlung der besten

und neuest. Reisebeschr. 19. B. 16. Hauptst. das von den Wogulen oder Wogulzen handelt, S. 378) unter ihren alten Religionsmeinungen nicht finden können; vielleicht ist es die Sitte einer andern Sibirischen Nation.

9. Kant sagt nun: der, Kirche und Staat zugleich regierende, europäische Prälat, und der sublimirte Puritaner und Independent in Connecticut, ist zwar von einem tungusischen Schaman, und dem ganz sinnlichen Wogulitzen, sehr in der Manier, aber gar nicht im Princip zu glauben unterschieden. Diejenigen allein, die den Gottesdienst lediglich in der Gefinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint sind, unterscheiden sich von jenen durch den Ueberschritt zu einem ganz andern (über das Princip, den Gottesdienst im Glauben gewisser statutarischer Sätze oder Begehen gewisser willkührlichen Observanzen zu setzen, weit erhabenen) Princip, demjenigen nemlich, wodurch sie sich zu einer (auch sichtbaren Kirche bekennen, die, ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach, allein die wahre allgemeine seyn kann (R. 270). S. Kirche.

10. Die Absicht, die alle Menschen bei ihrem Gottesdienst haben, ist, Gott zu ihrem Vortheil zu lenken, s. Tempeldienst, Kirchendienst. Da sie ihr Loos von einem verständigen Wesen erwarten, so kann ihr Bestreben nur in der Auswahl der Art bestehen, wie sie, als seinem Willen unterworfenen Wesen, durch ihr Thun und Lassen ihm gefällig werden können; weil ihr ganzes Schicksal von seinem Willen abhängt, und es folglich geneigt seyn muß, ihr Glück zu befördern, wenn ihnen Glück und nicht Unglück zu Theil werden soll. Die Verehrung mächtiger unsichtbarer Wesen fing sich daher nicht mit der Religion, sondern mit einem knechtischen Gottes- oder Götzendienste an. Eine auf dem Bewußtseyn seines Unvermögens gegründete Furcht nöthigte dem Menschen diesen Gottesdienst ab (R. 296). Als moralisches Wesen kann Gott aber nur ein Wohlgefallen an ihnen haben, wenn sie

einen moralisch guten Lebenswandel führen. Folglich kann ihn jede andre Handlung, wenn sie nicht zum moralisch guten Lebenswandel gehört, nur in so fern angenehm seyn, als sie darauf hinwirkt, dazu dient, und in so fern ein Dienst Gottes genannt werden (R. 271.).

11. Derjenige Mensch aber, welcher durch moralisch gleichgültige Handlungen allein Gott wohlgefällig werden will, wie z. B. der tungusische Schaman, oder der Wogulische, steht in dem Wahn des Besitzes einer Kunst, durch natürliche Mittel übernatürliche Wirkungen hervorzubringen, welches man, wenn es auf den Teufel wirken soll, Zaubern (die Kunst zu zaubern aber, die schwarze, die Kunst auf gute Engel zu wirken, die weisse Magie) nennt, wenn es aber auf Gott wirken soll, das Fetischmachen nennen kann. S. Fetischmachen, Aberglauben 4. (R. 275.).

12. Es giebt Observanzen, die keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung der moralischen Gefinnung dienen. Sie enthalten an sich nichts Gott wohlgefälliges, werden aber doch von manchem als natürliche Mittel gebraucht, den Beistand Gottes gleichsam herbei zu zaubern; denn es ist zwischen bloß physischen Mitteln und einer moralisch wirkenden Ursache gar keine Verknüpfung, nach irgend einem Gesetze. Mancher Mensch aber sucht nicht nur durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens macht, durch die thätige Gefinnung eines guten Lebenswandels, sondern noch überdem vermittelt gewisser Förmlichkeiten der Ergänzung seines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beistand würdig, und für die Erreichung dieses Objects seiner guten moralischen Wünsche bloß empfänglich zu machen. Er rechnet dann zwar, zur Ergänzung seines natürlichen Unvermögens, auf etwas Uebernatürliches, aber doch nicht auf etwas vom Menschen (durch Einfluß auf den göttlichen Willen) Gewirktes, sondern auf etwas Empfangenes (R. 275.).

13. Gott gefällt nur das moralische schlechthin, darnach muß sich der Mensch richten; wer durch andere Handlungen, als aus Gefinnungen der Pflicht entspringende, Gott zu gefallen denkt, der verwandelt den Dienst Gottes in ein bloßes Fetischmachen, und übt einen Afterdienst aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. Die Ordnung, in der man die moralische Gefinnung mit den bloßen Mitteln dazu verbindet, ist hier sehr wichtig, und in ihrer Unterscheidung besteht die wahre Aufklärung in der Religion. Geht man davon ab, so wird dem Menschen das Joch eines statutarischen Gesetzes aufgelegt. Die Beobachtung statutarischer, folglich einer Offenbarung bedürftiger Gesetze, als nothwendig zur Religion, und zwar nicht bloß als Mittel für die moralische Gefinnung, ist ein Afterdienst (R. 275.). S. Fetischmachen.

14. Die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischmachen regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Principien der Sittlichkeit die Grundlage derselben ausmachen, ist ein Pfaffenthum. Beispiele hierzu giebt die muhamedanische Kirche der Araber, welche alle Gebote Gottes auf die Beschneidung, das Fasten, das Gebet und die Enthaltung vom Schweinefleisch einschränkt; vom Fasten ist noch das Frauenzimmer frei (Reisen des Hrn. von Arvieux, in der Sammlung Berlin 1766. 4. B. S. 79. 80.). Man sieht aber leicht, daß diese Verfassung ein wahres Pfaffenthum, und die Befolgung jener Gebote ein Fetischmachen ist. Mit diesem Fetischmachen grenzt ihre Kirchenform sehr nahe ans Heidenthum (S. 276).

15. Es ist das die Folge von der beim ersten Anblick unbedenklich scheinenden Verletzung der Principien des allein seligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankömmt, welchem von beiden man die erste Stelle als oberste Bedingung, der das andere untergeordnet ist, einräumen soll. Es ist billig, daß selbst der Unwissende, oder an Begriffen Eingeschränkteste, auf eine solche Belehrung, oder innere Ueber-

zeugung, Anspruch machen könne. Das Sittengesetz allein leitet aber zu einem solchen reinen Religionsglauben, der jedem Menschen nicht allein begreiflich, sondern auch im höchsten Grade ehrwürdig ist, f. Religionsglaube; ja es führt dahin so ganz natürlich, daß er jedem Menschen ganz und gar abgefragt werden kann. Es ist also nicht allein klug, sondern auch Pflicht, von diesem anzufangen. Daß nicht bloß „Weise nach dem Fleisch“ (1 Cor. 1, 26.), Gelehrte oder Vernünftler, zu jener Aufklärung in Ansehung ihres wahren Heils berufen seyn werden; denn dieses Glaubens soll das ganze menschliche Geschlecht fähig seyn — sondern „was thöricht ist, vor der Welt“ (1 Cor. 1, 27.) ist vernünftig. Der Geschichtsglaube scheint, den Begriffen nach, deren er bedarf, von dieser Art zu seyn. Eine einfältige Erzählung aufzufassen und andern mitzutheilen, ist ja leicht. Es ist auch gar nicht nöthig, einen Sinn mit den Worten zu verbinden, mit welchen man Geheimnisse nachspricht. Ein Glaube, der sich auf eine, von langer Zeit her für authentisch anerkannte, Urkunde gründet, ist überdem den gemeinsten menschlichen Fähigkeiten angemessen, f. Glaube. Allein der Gelehrte darf doch auch nicht davon ausgeschlossen seyn, und der kann ihn nicht fassen, wie er den faßt, auf welchen das Gesetz hinführt, das dem Menschen gleichsam buchstäblich ins Herz geschrieben ist (R. 278.).

16. So fern nun der Dienst Gottes in einer Kirche auf die reine moralische Verehrung desselben nach den der Menschheit überhaupt vorgeschriebenen Gesetzen vorzüglich gerichtet ist, kann man nun noch fragen: ob in derselben nur Gottseligkeit oder auch Tugendlehre den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen soll. Gottseligkeitslehre drückt vielleicht das Wort *Religio*, wie es jetziger Zeit verstanden wird, im objectiven Sinn, am besten aus, f. Gottseligkeitslehre, Religion R. 281).

17. Die Gottseligkeit enthält zwei Bestimmungen der moralischen Gesinnung im Verhältnisse auf Gott:

1) Furcht Gottes; sie ist die moralische Gesinnung in Befolgung seiner Gebote aus schuldiger (Unterthans-) Pflicht;

2) Liebe Gottes; sie ist die moralische Gesinnung in Befolgung seiner Gebote, aus freier Wahl (aus Kindespflicht).

Die erste ist einerseits mit Achtung fürs, die andere mit Wohlgefallen am Gesetz. Außer der Moralität liegt noch hierin der Begriff eines überfinnlichen Wesens. Muß nun im Kanzelvortrage die Tugendlehre vor der Gottseligkeitslehre, oder umgekehrt, vorgetragen werden (R. 282)?

18. Für sich kann die Gottseligkeitslehre nicht den Endzweck der sittlichen Bestrebung ausmachen, sondern nur zum Mittel dienen, die Tugendgesinnung zu stärken. Der Tugendbegriff ist aus der Seele des Menschen genommen. Die bisherigen Lehrer der Moral pflegen ihn zwar nur als den Begriff eines Mittels zur Glückseligkeit vorzutragen; Kant aber hat bewiesen, daß die Tugendlehre durch sich selbst besteht, und sie kann, selbst ohne den Begriff von Gott, überzeugend gelehrt werden. Der Religionsbegriff hingegen muß durch Schlüsse aus dem Menschen heraus vernünftelt werden, der Mensch hat ihn nicht schon ganz in sich, wie den Tugendbegriff (R. 283).

19. Es kommt also in dem, was die moralische Gesinnung betrifft, alles auf den obersten Begriff an, dem man seine Pflichten unterordnet, ob es die Verehrung Gottes, oder die Ausübung der Tugend ist. Ist die Verehrung Gottes das Erste, der man also die Tugend unterordnet, so ist der Gegenstand, Gott, ein Idol, d. i. er wird als ein Wesen gedacht, dem wir nicht durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern durch Anbetung und Einschmeichlung zu gefallen hoffen dürfen, die Religion ist aber alsdann Idololatrie (Abgötterei). Gottseligkeit ist also nicht ein Surrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung derselben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unsrer guten Zwecke gekrönt

zu werden. In diesem Sinn „ist auch die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze, und hat die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens“ (1 Tim. 4, 8.) (R. 286).

20. Die verschiedenen Glaubensarten der Völker, und der Gottesdienst, den diese Glaubensarten hervorbringen, geben den Völkern nach und nach auch wohl einen im bürgerlichen Verhältniß auszeichnenden Character (R. 284. *).

a. Der Judaism zog sich, seiner ersten Einrichtung nach, da sich ein Volk, durch alle erdenkliche zum Theil peinliche Observanzen, von allen andern Völkern absondern sollte, den Vorwurf des Menschenhafes zu.

b. Der Muhammedism findet seine Bestätigung in der Unterjochung vieler Völker, und unterscheidet sich daher durch Stolz.

c. Der Hinduische Glaube, hat eine übelverstandene Demuth zum Grunde, und sein Character ist daher Kleinmüthigkeit.

d. Der Christianism, wie er gemeinlich gewesen ist, hatte den Grundsatz einer, durch eine Kraft von oben zu erwartenden, Frömmigkeit, und kündigte daher eine abhängige knechtische Gemüthsart an. Unmittelbare Beschäftigung mit Gott nemlich, durch Ehrfurchtsbezeugungen, als Uebung der Frömmigkeit, ist Andächtelei (f. Andächtelei), welche Uebung alsdann zum Frohndienst (*opus operatum*) gezählt werden muß, nur daß sie zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn vermeinter überfünnlicher Gefühle hinzuthut, und muß folglich eine knechtische Gemüthsart hervorbringen.

Kant Relig. innerhalb der Grenz. 4. Stück. 1. Th.
2. Th. §. 1 — 3.

Aggregat,

Rhapsodie, *aggregatum, ens per aggregationem, aggregé*. Wenn ein Ganzes der Erkenntniß aus mehreren Theilen so entsteht, daß die Theile in eine zufäl-

lige Verbindung mit einander gesetzt werden, so erhält ein solches Ganzes den Namen Aggregat. So ist z. B. die Zusammenstellung der Categorien beim Aristoteles bloß zufällig, sie heißen nemlich bei ihm so: Substanz, Quantität, Relation, Qualität, Thun, Leiden, Wenn, Wo, Lage, Beschaffenheit; wozu er hernach noch fünf andre setzte unter dem Namen der Postprädicamente: das Entgegengesetzte, Eher, Zugleich, Bewegung, Haben. Das ist ein Aggregat, aus welchem man nicht wissen kann, ob man auch alle habe, und ob auch alle wirkliche Categorien, d. h. solche Begriffe sind, die sich in dem Begriffe eines jeden Objects finden müssen, und auch theils nicht aus der Sinnlichkeit, sondern aus dem Verstande herrühren, theils nicht von andern Begriffen abgeleitet sind, s. Abgeleitet und Aristoteles 5. 4. Kant hingegen stellt seine Categorien so auf, daß ihre Zusammenstellung nicht zufällig, sondern nothwendig, und folglich nicht ein Aggregat, wie bei dem Aristoteles, sondern ein System ist. Er nimmt nemlich aus der allgemeinen Logik als erwiesen an, daß es nur vier specifisch verschiedene Bestimmungen oder Beschaffenheiten eines Urtheils gebe, nemlich:

a. die quantitative, nach welcher das Urtheil entweder ein einzelnes, besonderes, oder allgemeines ist;

b. die qualitative, nach welcher das Urtheil entweder ein bejahendes, verneinendes, oder unendliches ist;

c. die relative, nach welcher das Urtheil entweder ein categorisches, hypothetisches, oder disjunctives ist;

d. die der Modalität, nach welcher das Urtheil entweder ein problematisches, assertorisches, oder apodictisches ist.

2. Kant nennt das die zwölf logischen Functionen zu urtheilen (s. Aberglaube 2, c.). Jede einzelne Beschaffenheit eines Urtheils giebt nun einen einzelnen Begriff derselben (s. Aberglaube 2, e.,

daher giebt es zwölf solcher Begriffe, wie das Mannichfaltige zu einem durch den Verstand vorgestellten Ganzen, oder Begriff, kann verbunden werden, und welche Categorien heißen, nemlich:

1. drei der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit;

2. drei der Qualität: Relation, Negation, Limitation;

3. drei der Relation: Substanzialität, Causalität, Wechselwirkung;

4. drei der Modalität: Möglichkeit, Daseyn, Nothwendigkeit.

Dies ist nun kein Aggregat, sondern ein System der Categorien (C. S. 89. 4.).

3. In dieser zufälligen Verbindung, daß sie nemlich eine Menge Theile ausmachen, welche eben nicht nothwendig zu einander gehören, d. i. Aggregate sind, stehen nur alle extensive oder ausgedehnte Größen, d. h. solche, deren Theile neben einander oder nach einander sind. Alle Erscheinungen werden als Aggregate angeschauet, wodurch allein die Vorstellung ihrer Ausdehnung im Raum, oder in der Zeit, möglich wird; denn die Vorstellung der Ausdehnung entsteht eben bei mir dadurch, daß ich von Theil zu Theil fortgehe, wodurch ich ein Aggregat, und so die Vorstellung der Ausdehnung bekomme. Der Unterschied zwischen Aggregat und System besteht also darin, daß das Aggregat eine Menge Theile ist, wie sie mir nach einander gegeben werden, das System aber eine Menge Theile, wie sie nach einem Vernunftprincip geordnet werden. Wenn ich eine Anzahl Thaler in einen Kasten werfe, so habe ich ein Aggregat, wenn ich sie nach den Regenten, die sie schlagen ließen, ordne, ein System von Thalern.

4. Ein Aggregat der Naturdinge heist aber auch eine Menge Theile, die nicht so mit einander in Verbindung stehen, daß sie eine continuirliche Größe ausmachen, sondern so, daß der Zusammenhang der Gleich-

artigkeit (welchen man den mathematischen nennen kann) immer unterbrochen ist. Dann ist es dem Continuum entgegengesetzt. Eine continuirliche GröÙe hat die Beschaffenheit, daß sie überall gleichartig, die Grenze des vorhergehenden Theils immer zugleich die Grenze des folgenden und kein Theil derselben der kleinste ist, z. B. in einer geraden Linie giebt es keinen Theil, der nicht eine gerade Linie und so klein wäre, daß nicht noch eine kleinere in derselben gedacht werden könnte. In einem Aggregat hingegen ist jeder Theil für sich begrenzt, und kann daher getrennt seyn; oder auch mit andern Theilen physisch zusammenhängen (welchen man den dynamischen Zusammenhang nennen kann), nur müssen diese Theile nicht mit ihm gleichartig seyn, wodurch eben die Grenze bestimmt und der (mathematische) Zusammenhang unterbrochen wird. Ein Aggregat besteht also aus discreten GröÙen, oder solchen, die zusammen kein Continuum ausmachen. Eine Anzahl Thaler ist auch in diesem Sinn ein Aggregat, aber auch der Erdkörper ist ein Aggregat verschiedenartiger Massen.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth.
4. S. 89. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn.
S. 204. 212.

Leibnitz *nouveaux essais sur l'Ent. hum.* liv. II. ch. 24.
p. 185.

Kiesewetter Logik. 2. Aufl. S. 511. 512.

Aggregation,

aggregatio, aggregation. Die Zusammenhäufung extensiver GröÙen, wodurch Aggregate entstehen. Es ist dieses eine besondere Verbindung (Synthesis) solcher extensiven GröÙen, die nicht nothwendig zu einander gehören, und daher in einen zufälligen Zusammenhang mit einander gesetzt werden, entweder bloß nach Gesetzen des Erkenntnißvermögens, dann finden wir das Aggregat in der Erfahrung oder der Natur vor, obwohl diese Erfahrung oder empirische Verbindung durch das Erkenntnißvermögen entstanden ist, z. B. das Aggregat der Erdschichten in einem gegrabenen Brun-

nen; oder zugleich nach Gesetzen des Begehrungsvermögens, dann machen wir selbst die Aggregation. Wenn Jemand eine Menge harter Thaler auf einander legt, so ist diese Verbindung eine Aggregation nach Gesetzen der Willkühr. S. Aggregat. Die Aufzeichnung einer Menge Bücher zum Verkauf, wenn sie nicht nach dem Inhalt gestellt werden, ist eine Aggregation. S. Verbindung.

Kant Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 201. *)

A 11

der Realität, *omnitudo realitatis, le tout de la réalité*, heisst in der Critik der reinen Vernunft (S. 656) die Idee von einem Object, in welchem alle mögliche Eigenschaften zusammen sind, so dass keine derselben fehlt. Das Object selbst heisst das transcendente Ideal. S. transsc. Ideal.

2. Die oberste Welturfache ist nun das Object einer solchen Idee, denn in ihr wird die ganze mögliche Vollkommenheit gedacht, Allmacht, Weisheit u. s. w. Durch Physicotheologie (Erkenntniss Gottes durch die Natur), in welcher von der Weltgrösse, Weltordnung auf die Macht und Weisheit des Urhebers geschlossen wird, finden wir diese Idee aber nicht realisirt (an einem wirklichen Object vorhanden). Denn wir beobachten immer nur einen gewissen Grad der Grösse und Ordnung der Welt, über den unsre Beobachtung, unsrer eigenen Eingeschränktheit wegen, nicht hinausreicht. Folglich kann die Beobachtung der Welt nur einen Begriff von grosser Macht, aber nicht von Allmacht, von grosser Klugheit und sittlich guter Gesinnung, aber nicht von aller möglichen, mit Heiligkeit verbundenen, Klugheit, d. i. Weisheit geben. Also ist der Begriff von Gott, als einem All der Realitäten nicht aus der Erfahrung entsprungen, sondern ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, deren Realität in der Erfahrung nicht nachgewiesen werden kann, d. h. in der Erfahrung giebt es kein solches Object und auch nicht eine Wirkung, von der man auf das Daseyn

eines solchen Objects nothwendig schliessen müßte. Die Physicotheologie kann also keinen bestimmten Begriff von einer obersten Welturfache geben (C. 656).

3. In dem Beweise vom Daseyn einer obersten Welturfache, die das All aller Realitäten seyn soll, aus der Gröfse und Ordnung der Welt, kommen wir also nur immer zu einer sehr mächtigen, sehr klugen und guten Welturfache, aber zu einem Weifen, Allmächtigen zu gelangen, hindert uns dieselbe Kluft, die zwischen der allergröfsten Zahl und dem Unendlichen liegt, eine Kluft, über die kein Weg führt, und jede Brücke unmöglich ist. S. Physicotheologie.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VI. Abschn. S. 656.

Allerpersönlichst.

1. Allerpersönlichstes Recht (*ius personalissimum*) ist ein solches Recht, das eine Person betrifft, welche diesem Rechte durch nichts anders, als durch ihre eigene Person eine Genüge thun kann. Ein solches Recht ist z. B. das des Ehemanns auf seine Gattin (K. 106). Bei diesem Rechte ist die Person, welche die Verbindlichkeit gegen den Berechtigten hat, und die Sache, welche die Rechtsforderung betrifft, eins und dasselbe. Der Berechtigte ist durch ein solches Recht der Besitzer einer Person als einer Sache, die er aber nur als eine Person gebrauchen darf. Dieses Recht ist überdem nicht veräußerlich, so wie auch die allerpersönlichste Schuld nicht übertragen werden kann (K. 114.).

2. Allerpersönlichste Schuld (*debitum personalissimum*). Hierunter wird eine solche Schuld verstanden, die nur derjenige abtragen kann, welcher sie auf sich geladen hat. Derjenige, der eine solche Schuld hat, welche nicht auf einer Sache, auch nicht bloß auf seiner Person haftet (dann wäre sie persönlich), sondern welche nur Er, durch seine Person, abtragen kann, hat die allerpersönlichste Schuld auf sich (R. 95). Eine solche ist z. B. die Sündenschuld der Menschen.

126 Allerpersönlichst. Allgemein. Allgemeingültig.

Kant Rel. innerh. der Gr. 2. St. 1. Abchn. c. S. 95.
Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II.
Hauptst. 3. Abchn. §. 23. S. 106. §. 29. S. 114.

Allgemein.

S. Nothwendigkeit.

Allgemeingültig.

Dieses Wort drückt recht eigentlich den Begriff aus, der dabei gedacht werden soll, nemlich das das Subject, dem es als Prädicat beigelegt wird, unter gewissen Bedingungen, von Jedermann auf die nemliche Art angeschaut oder gedacht werden muß, je nachdem es eine Anschauung oder ein Begriff ist. Ein Urtheil z. B. ist allgemeingültig, heisst, Jedermann muß, unter den nemlichen Bedingungen, so urtheilen.

2. Kant theilt die allgemeingültigen Urtheile ein in subjectiv allgemeingültige und objectiv allgemeingültige, nach der Beschaffenheit der Bedingung, unter welcher das Prädicat auf die nemliche Art mit dem Subject verbunden werden muß. Ist nemlich die Bedingung objectiv, d. i. liegt sie in dem durch das Urtheil vorgestellten Object, so ist es ein objectiv, ist sie aber subjectiv, d. i. liegt sie in dem, das Object durch das Urtheil sich vorstellenden, Subject, so ist es ein subjectiv allgemeingültiges Urtheil, z. B. die Rosen sind roth, ist ein objectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils ist im Erfahrungsobject, den rothen Rosen; die Rosen sind schön, ist ein subjectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils liegt im Geschmaack des Urtheilenden, durch den man allein etwas schön findet. Bei dem ersten Urtheil kann man durch Begriffe angeben, warum das Prädicat roth den Rosen beigelegt werden muß, nemlich wegen der ihnen eigenthümlichen Beschaffenheit ihrer Oberfläche, durch welche der Lichtstrahl so gespalten wird, daß nur der rothe Strahl unser Auge treffen kann; in dem letztern Urtheil aber kann man nicht durch Begriffe angeben, warum das Prädicat schön den Rosen beigelegt wird, denn dieses liegt nicht

in dem Erkenntnißvermögen durch Begriffe, sondern in dem Geschmack, der durch ein Gefühl urtheilt, welches folglich subjectiv ist.

3. Ist nun ein Urtheil objectiv allgemeingültig, so muß es auch logische Allgemeinheit haben, d. h. liegt die Bedingung des Urtheils im Object, welches durch das Urtheil gedacht wird, so muß es von jedem solchen Object gelten, folglich drückt die objective Allgemeingültigkeit auch die logische Quantität des Urtheils aus, nemlich daß es ein allgemeines Urtheil ist. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil hingegen ist niemals logisch, weil es nicht auf dem Begriff des Objects beruhet, sondern auf einem Gefühl im Subject, folglich ist ein solches Urtheil allemal ästhetisch oder ein Geschmacksurtheil.

4. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil ist auch jederzeit subjectiv allgemeingültig, d. i. wenn das Urtheil für alles, was unter einem gegebenen Begriff enthalten ist, gilt; so gilt es auch für Jedermann, der sich einen Gegenstand durch diesen Begriff vorstellt. Wenn das Urtheil, die Rosen sind roth, soll für wahr erkannt werden, so muß in jedem erkennenden Subject, sobald es auf die Farbe der Rose merkt, oder daran denkt, das Erkenntnißvermögen so beschaffen seyn, daß das Subject sagen kann, ich erkenne, daß die Rosen roth sind. Die objective Allgemeingültigkeit ist daher die Gültigkeit der Beziehung einer Vorstellung auf das Erkenntnißvermögen jedes Subjects. Von einer subjectiven Allgemeingültigkeit, d. i. der ästhetischen, läßt sich nicht auf die logische schließen; denn die Empfindung in dem Subject kann auf Gründen beruhen, die nur im Subject vorhanden sind, und folglich nicht immer auf Begriffe vom Object gebracht werden. Das Urtheil, daß die Rosen schön sind, läßt sich nicht objectiv allgemeingültig machen, weil sonst die Schönheit derselben auf einem Begriff von etwas im Object Rose beruhen, und folglich mit dem

Verstande erkannt werden müßte, welches nicht möglich ist. Die subjective Allgemeingültigkeit, welche man auch schlechthin die Gemeingültigkeit nennen kann, besteht also in der Gültigkeit der Beziehung meiner Vorstellung auf das Gefühl jedes Subjects (U. 25).

5. Der logischen Quantität nach sind alle subjectiv allgemeingültige Urtheile eigentlich einzelne. Denn subjectiv allgemeingültige Urtheile gelten nur von einem bestimmten Gegenstande der Anschauung, und nicht von einem Begriff, daher kann ich nur sagen: diese Rose, die ich anblicke, ist schön, nicht aber die Rosen sind schön. Bringe ich aber die Anschauung des einzelnen Gegenstandes auf einen Begriff, so kann ein logisches Urtheil daraus werden, das sich durch Vergleichung auf ein ästhetisches gründet, wenn die subjective Bedingung, der Geschmack, als gemeingültig, oder in jedermann vorhanden, vorgestellt wird, daher kann man urtheilen: die Rosen sind schön (U. 24).

6. Wenn ein Urtheil ein Geschmacksurtheil seyn soll, so muß es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen. Diese besondere Bestimmung der Allgemeingültigkeit eines ästhetischen Urtheils ist eine wichtige Merkwürdigkeit, weil sie eine Eigenschaft unsers Erkenntnißvermögens aufdeckt. Durch das Urtheil diese Rose ist schön z. B. sinne ich Jedermann an, er soll sie so finden. Dieses verhält sich nicht so, wenn ich sage, diese Rose riecht angenehm, denn dabei verstehe ich immer stillschweigend mir, und etwa denen, deren Geruchsnerven so wie die meinigen modificirt sind.

7. Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, ohne daß dabei ein Begriff zum Grunde liegt, ist das wesentliche Kennzeichen des Geschmacksurtheils. Denn dadurch, daß kein Begriff des Objects, von welchem geurtheilt wird, dabei zum Grunde liegt, unterscheidet es sich von einem logischen Urtheil. Und

dadurch, daß es auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, unterscheidet sich das Geschmacksurtheil von einem Urtheil, das bloß auf einem Gefühl, durch einen einzelnen Sinn, gegründet ist, und wodurch ich das Object bloß für angenehm, oder unangenehm, erklären kann, z. B. diese Rose riecht angenehm. Durch das letztere kann ich zwar eine gewisse Einhelligkeit verlangen, aber nicht Allgemeingültigkeit, daher kann man das Vermögen, wodurch mir dieses letztere Urtheil möglich wird, den Sinnengeschmack, das Vermögen des wirklichen Geschmacksurtheils, den Reflexionsgeschmack nennen. Die umständlichere Auseinandersetzung dieser Begriffe würde hier für unfre Absicht zu weitläufig seyn, weil wir sonst eine vollständige Kritik der ästhetischen Urtheilskraft hierhersetzen müßten; wir hoffen aber, daß das Gesagte hinreichen werde, sich einen deutlichen Begriff von dem Allgemeingültigen und der Allgemeingültigkeit zu machen (U. 25). S. Geschmacksurtheil.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. I. Abschn. I. B.
2. M. §. 8. S. 21. ff.

Allgemeingültigkeit.

S. Allgemeingültig.

Allgemeinheit.

S. Nothwendigkeit; ästhetische, f. Allgemeingültig; der Kirche, f. Kirche.

Allheit.

S. Totalität.

Amphibolie

transcendentale, *amphibolia transcendentalis*, *ambiguitas transcendentalis*, *amphibologie transcendentalis*, *ambiguïté transcendentalis*.

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd.

1

Die Verwechfelung des reinen Verftandesobjects mit der Erfcheinung (C. 326), z. B. wenn man von zwei Tropfen Waffer, die ihrer Größe und Befchaffenheit nach vollkommen einerlei wären, behaupten wollte, fie müßten entweder ein und eben derfelbe Waffertropfen feyn, oder diefe vollkommene Aehnlichkeit und Gleichheit, d. i. völlige Congruenz fei nicht möglich, fo gründet fich diefe Behauptung auf einer Verwechfelung der Erfcheinung, die man Waffertropfen nennt, mit einem reinen Verftandesobject, für das man den Waffertropfen nimmt. Wäre nemlich der Waffertropfen kein finnliches, fondern ein intelligibeles Ding, welches bloß durch den Verftand erkannt würde, und folglich nur vermittelt Merkmale des Verftandes, fo müßten freilich zwei Waffertropfen, die der Qualität und Quantität nach völlig ähnlich und gleich wären, auch diefelben, und beide ein und derfelbe Waffertropfen feyn. Aber da fie finnliche Gegenstände oder Erfcheinungen find, fo müßen fie im Raum und in der Zeit vorhanden feyn, und zwei völlig congruente Waffertropfen können noch durch die Bedingungen der Sinlichkeit, die *Modos* des Raums und der Zeit, nemlich Ort und Lage, Vorherfeyn und Nachherfeyn u. f. w. unterfchieden werden; fie können völlig ähnlich und gleich, und nur an verfchiedenen Orten zu gleicher Zeit, oder an demfelben Orte zu verfchiedenen Zeiten vorhanden feyn. S. Reflexionsbegriff.

2. Das griechifche Wort Amphibolie (ἀμφιβολία) bedeutet eigentlich eine Zweideutigkeit, und wurde fchon von den alten Grammatikern als ein Kunftwort gebraucht, um z. B. die Zweideutigkeit damit zu bezeichnen, welche in dem Wort *Gallus* fteckt, welches fowohl einen Hahn als einen Gallier bedeutet. Transcendentale Amphibolie heißt daher eine Zweideutigkeit in den Vorftellungen, die durch Verwechfelung der Erkenntnißvermögen, wodurch fie entfpringen, entfteht. Die Römer nannten die Amphibolie auch Ambiguität, daher konnte man auch die transc. Amphibolie eine transcendentale Ambiguität nennen.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I.
Abchn. II. Buch, Anhang. S. 316. 326.

Quintilianus Instit. Orat. lib. VII. cap. X.

Rhetorica ad Herenn. lib. I. cap. XII.

An sich.

Dinge an sich, Dinge an sich selbst, Verstandeswesen oder Noumenen im negativen Verstande, transcendente Gegenstände, das Nichtfinnliche, das außerfinnliche Substrat der Erscheinungen, das überfinnliche Substrat der Erscheinungen, τα ὄντα κατ' αὐτὰ, τα ὄντως ὄντα, τα νοῦτα, *Noumena sensu negativo*, heißen in der critischen Philosophie die Dinge, die der Verstand sich ohne Beziehung auf unsere finnliche Anschauungsart (mithin nicht bloß als Erscheinungen) denkt (C. 307).

Wenn wir die sinnlichen Gegenstände, wie billig, als bloße Erscheinungen ansehen, d. i. als Gegenstände, die wir bloß durch die Art, wie unsere Sinne afficirt werden, kennen; so denken wir sie uns in Beziehung auf die Art, wie wir zur Kenntniß derselben gelangen, nemlich, daß sie von uns, durch die Sinne, unmittelbar aufgefaßt, d. i. angeschauet werden. Alles das, wovon wir sagen, es fällt uns in die Sinne, ist sinnliche Vorstellung, d. h. eben sowohl das Product einer Fähigkeit unsers Gemüths, welche die Sinnlichkeit heißt, als der Gedanke das Product desjenigen Vermögens, welches der Verstand genannt wird, nur mit dem Unterschiede, daß die Sinnlichkeit afficirt (s. Afficirt) werden muß, wenn ein solches Product entspringen soll. Der Tisch z. B., an dem ich schreibe, ist ein solches Product meiner Sinnlichkeit; er wäre nicht, wenn weder ich, noch andre Welten, die eine solche Sinnlichkeit haben, als ich, ihn anschaueten, oder, durch eine unerklärbare Einwirkung auf ihre Sinnlichkeit genöthigt, ein solches Ding sich

jetzt hier sinnlich vorstellen müßten. Wenn ich nun daran denke, daß dieser Tisch für mich da ist, dadurch, daß ich ihn in einer sinnlichen Vorstellung vor mir habe, oder anschau, so beziehe ich ihn auf meine Anschauungsart; und betrachte ich den Tisch als einen Gegenstand, der allein vermittelt dieser sinnlichen Vorstellung, in der ich ihn vor mir habe, erkennbar ist, so nenne ich ihn eine Erscheinung, um damit anzudeuten, daß wenn meine Sinnlichkeit, mit sammt der Sinnlichkeit aller der Wesen, die den Tisch anschauen, vernichtet würde*), der Tisch zu-

*) Diese Vorstellung, von der Vernichtung der Sinnlichkeit und aller sinnlichen Wesen, sich machen, um zu sehen, was dann noch von dem Object für die Erkenntniß übrig bleibt, versteht Kant unter dem Ausdruck, von allen subjectiven Bedingungen in der Anschauung abstrahiren (C. 42). In *Jakobs Annalen der Philosophie*, 1796, S. 691. f. finde ich Vorstellungen vom Begriff eines Dinges an sich, denen ich nicht beistimmen kann. Erstlich wird daselbst dieser Begriff eine Denkform genannt; allein eine Denkform muß einen Inhalt bekommen können, damit ein realer Gedanke seine Form durch ihn erhalte, der Begriff Ding an sich aber dient gar nicht dazu, daß reale Gedanken, d. i. Erfahrungserkenntniß durch ihn möglich werde. Der Begriff Ding an sich ist ja keine Categorie. Zweitens heist es dort: „Der transcendente Idealismus erklärt die Erfahrungserkenntniß mit den daraus gezogenen richtigen Schlüssen für Realität;“ das ist zu verstehen für Realität der Erfahrungserkenntniß, d. i. der Erkenntniß von Erscheinungen und nicht von Dingen an sich. Was soll also die Behauptung bedeuten: „Daß die Substanzen im Raume beharren, und alle darin gegründete Veränderungen fortgehen, wenn auch das ganze menschliche Geschlecht ausstürbe, daran ist gar kein Zweifel. Es würde immer Luft, Wasser u. s. w. bleiben, und sich nach seinen Gesetzen verändern.“? Aber wie ist das denkbar, wenn die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung (C. 44), die Sinnlichkeit, welche in Raum und Zeit anschaut, wegfällt. Dann gäbe es ja Luft und Wasser ohne Raum, und Veränderung ohne Accidenzen, welche wechseln. Luft und Wasser sind ja Erscheinungen, und können als solche nur in uns, den Subjecten der Erscheinungen existiren (C. 69); wie können sie denn existiren, wenn auch das menschliche Geschlecht (alle Subjecte der Erscheinungen) ausstürbe? Ich kann mir die Worte: „Wenn also Ding an sich so viel heißen soll, als was seiner Realität nach unabhängig von dem

gleich mit vernichtet werden würde, der, als Tisch, sein Daseyn unsrer Anschauung verdankt (s. Aberglaube I, 1. a). Zu einer Erscheinung gehört nemlich zweierlei, das aber nur logisch und nicht wirklich von einander getrennt werden kann,

- a. dafs die Sinnlichkeit afficirt werde;
- b. dafs sie anschauet.

Das erste kömmt nun nicht von uns her, wohl aber das zweite. Durch das Anschauen wird nun die, dadurch, dafs die Sinnlichkeit afficirt wird, entspringende Wirkung, welche man die Empfindung nennt, mit Beschaffenheiten begabt, die nur durch die besondere Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit möglich sind, und in so fern Nothwendigkeit haben, aber in denen doch zugleich auch manches seinen Grund in der Empfindung selbst hat, und in so fern zufällig ist. Dafs der Tisch vor mir lang und breit und hoch ist, rührt von derjenigen Beschaffenheit meiner Sinnlichkeit her, vermöge welcher sie sich Etwas als nach drei Dimensionen ausgedehnt vorstellt; dafs der Tisch aber seine bestimmte Gröfse nach den drei Dimensionen hat, ist zufällig, und liegt in der uns unbe-

Subjecte existirt; so ist unstreitig die ganze Sinnenwelt ein Ding an sich, und das Sonnensystem wird sich noch bewegen, wenn auch alle vorstellende Wesen aus der Natur verschwinden sollten“ nicht anders erklären, als dafs hier von der Realität in der Erfahrung die Rede seyn soll. Allein wie kann das Sonnensystem sich bewegen, wenn kein vorstellendes Wesen mehr vorhanden ist, welches Anschauungen des Raumes hat, da Bewegung Veränderung des Orts ist. Kant sagt (Prolegom. S. 62): “alle Körper mit samt dem Raume, darin sie sich befinden, müssen für nichts als blofse Vorstellungen in uns gehalten werden, und existiren nirgend anders, als blofs in unsfern Gedanken. Meint der Rec. aber, der uns unbekannte transcend. Grund fällt mit dem Aufhören aller sinnlichen Erfahrungserkenntnis nicht weg; so ist das doch nur ein aus unserm Erkenntnisvermögen nothwendig entspringender, aber der objectiven Gültigkeit ermangelnder Gedanke. Dafs dieses aber nicht der empirische Idealismus (s. Berkley) sei, werde ich in dem Artikel Idealismus zeigen.

kannten Beschaffenheit der Empfindung. Wenn nun der Verstand sich die Gegenstände der Sinne als Erscheinungen denkt, so setzt er zugleich voraus, daß etwas die Sinnlichkeit afficire, und siehet, vermöge seiner Natur *), sich genöthigt, jeder Erscheinung etwas zum Grunde zu legen, das da erscheint, etwas, das uns afficirt, das uns aber gänzlich unbekannt ist, und nur als etwas, das nicht von unserm Anschauungsvermögen abhängt, das, ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit zu nehmen (C. 44), also außer dem vorstellenden Subject vorhanden, gedacht wird, und der Grund einer Anschauung (die intelligibele Ursache der Erscheinungen) ist. Und dieses uns gänzlich unbekannte Gedankending, dieser Gegenstand eines Begriffs, der ganz leer von einem Inhalt ist, heißt das Ding an sich, die Nichterscheinung, das Nichtsinnliche, f. Aesthetik und Afficirt werden (E. 56).

2. Der Verstand denkt sich aber auch andere, logisch mögliche, Dinge, die gar nicht Gegenstände unsrer Sinne sind, als solche Dinge an sich, z. B. die Objecte der Ideen unsrer Vernunft, Gott, Geist u. s. w. Gott fällt uns nicht in die Sinne, der Verstand kann ihn nur denken, und er denkt ihn daher als ein von unserm Anschauungsvermögen gänzlich unabhängiges, außer uns vorhandenes Wesen S. Idee.

3. Hier zeigt (M. 350. C. 306.) sich nun eine sehr wichtige Zweideutigkeit oder Amphibolie, welche großen Mißverstand veranlassen kann. Da der Verstand sich, außer der Erscheinung, noch eine Vorstellung von einem Dinge an sich macht, so will er dieses Ding nun auch erkennen. Da aber dazu kein sinnlicher Stoff vorhanden ist, weil es nicht Erscheinung ist, so bleibt zur Erkenntniß desselben nichts übrig, als die Begriffe des

*) Vermöge der er zu der Folge den Grund, und zu der Wirkung die Ursache, denkt.

reinen Verstandes, wodurch sich der Verstand ein Ding überhaupt denkt, oder die Prädicate, die einem jedem möglichen Dinge beigelegt werden müssen, weil der Verstand durch sie alles denkt. Das sind die Categorien, oder reinen Verstandesbegriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. S. afficirt werden. Daher rührt denn die Täuschung, daß man die Vorstellung von dem Dinge überhaupt, oder dem Verstandeswesen, welches man sich als Subject denkt, dem die Categorien als Prädicate zukommen, für etwas hält, das auch außer unsrer Sinnlichkeit vorhanden ist; und daß man sich dann unter dem bloßen Begriff des, durch die reinen Categorien bestimmten, Dinges überhaupt, das Ding an sich vorstellt. Ich frage z. B., was ist dieser Tisch außer mir, wenn ich ihn nicht anschau? und wer sich durch jene Täuschung verleiten läßt, der antwortet: er ist Ein Ding, und nicht mehrere, das Realitäten hat, begrenzt ist, er ist eine Substanz, die ihre Accidenzen hat, er ist die Wirkung einer Ursache, und muß mit andern Dingen im Zusammenhange stehen, er hat Wirklichkeit, und ist daher auch möglich. Allein dadurch haben wir noch gar nicht erkannt, was der Tisch, an sich selbst, als Ding an sich seyn mag: sondern wir haben uns nur die reinen Verstandesbegriffe Einheit, Realität, Limitation, Substanz u. s. w. gedacht, die jedem Dinge in der Erscheinung als Merkmale zukommen müssen, weil es sonst nicht gedacht werden könnte. Aber

a. können wir diese Categorien dem Dinge an sich, streng genommen, so wenig beilegen, als die Prädicate des Raums und der Zeit; denn sonst ist das Ding nicht Ding an sich, sondern ein bloß im Verstande vorhandener Gedanke, der seine Bestimmungen eben so, durch die Beschaffenheit des Verstandes erhält, als die Erscheinung Tisch, durch die Beschaffenheit der Sinnlichkeit, die Ausdehnung, Dimensionen u. s. w.

b. würde auch kein Ding an sich eigene Merkmale haben, und von dem andern unterschieden seyn;

denn da die Categorien bloß die Merkmale eines Dinges überhaupt sind, abstrahirt von den sinnlichen Eigenthümlichkeiten desselben, so kommen diese Prädicate, und gar keine andern, in jedem Dinge an sich vor. Die Prädicate, die wir aber dem Dinge an sich beilegen, welches wir dem Tisch zum Grunde legten, sind daher auch die Prädicate eines Geistes.

4. Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Dingen an sich (M. 352. C. 307), weil, wie gezeigt worden, der Verstand von jedem Gegenstande der Sinne fragen muß, was ist er denn, unabhängig von der Sinnlichkeit, oder außer dem anschauenden Subject? Nun haben wir gesehen, daß wenn wir alles, was zur Sinnlichkeit gehört, von einem gedachten Gegenstande weglassen, uns nichts übrig bleibt, als die reinen Verstandesbegriffe, oder Categorien, wodurch ein jedes Ding, als Ding überhaupt gedacht wird; und dann erst noch seinen eigenthümlichen Inhalt durch eine Anschauung, oder sinnliche Vorstellung, bekommen muß. Die Categorien haben nur dadurch Bedeutung, daß sie den unsrer Sinnlichkeit zur Anschauung gegebenen Stoff zu Einem Ganzen verbinden, oder ihm Einheit geben. Sie sind die allgemeinen Verbindungsbegriffe jenes Stoffs. Das können sie aber nur vermittelt des Raums und der Zeit sein, ohne welche ihre eigentliche Bedeutung wegfällt; folglich sind sie auch auf Dinge an sich, die, als Nichtsinnliche, nicht im Raum und der Zeit vorhandene Dinge gedacht werden, gar nicht anzuwenden, und diese können daher auch nicht durch sie, folglich gar nicht, erkannt werden. Der Tisch z. B. als Ding an sich betrachtet, soll Ein Ding seyn, aber da er dann nicht im Raum und in der Zeit ist, so verliert hier der Begriff der Einheit seine Bedeutung. Denn die Einheit ist dasjenige, was Dinge, die zusammengezählt werden sollen, mit einander gemein haben (Kästner. Anfangsgr. der Arithm. 1 Kap. §. 4). Ohne Zeit ist aber kein Zählen, und ohne Raum keine Mehrheit der Dinge möglich, folglich auch nicht die Vorstellung gemeinsamer Merkmale in dem Begriff der Einheit. Der Tisch

hat als Ding an sich Realität, ist Substanz; das ist eben so unverständlich. Denn Realität ist das im Begriff, was der Empfindung correspondirt, d. i. die Empfindung, in so fern sie gedacht wird. Denke ich mir nemlich etwas, ohne daß dasselbe je empfunden werden kann, so hat das, was ich denke, keine Realität. Die Realität zeigt also an, daß das, was ich denke, nicht bloß ein Gedanke ist, sondern auch etwas vorhanden ist, also sich in der Zeit überhaupt befindet (ohne daß, wie bei der Existenz, die Zeit bestimmt wird). Ohne Zeit aber ist auch kein Seyn in der Zeit und keine Empfindung denkbar, und der Begriff der Realität wird dann bloß logisch, oder zeigt an, daß ich in dem Begriff des Tisches etwas denke, was ihm zukömmt, daß von ihm Behauptungen gelten, aber es ist keine anzugeben. Die Substanz ist das Unwandelbare im Daseyn, dieses setzt aber wieder den Zeitbegriff voraus, nemlich daß etwas an ihr wandelt in der Zeit, sie aber dabei in aller Zeit beharret. Fällt nun die Zeit weg, so behält der Begriff der Substanz bloß eine logische Bedeutung, nemlich die, daß etwas immer Subject eines Urtheils ist. Das Urtheil, der Tisch ist immer Subject in den Urtheilen über ihn, giebt aber keine Erkenntnis, da uns die Realitäten des Tisches, oder der Inhalt bejahender Prädicate, wie gezeigt worden ist, fehlen. Folglich können wir von den Categorien keinen Gebrauch machen, ohne Raum und Zeit, sie haben nur Bedeutung in Beziehung auf die Einheit der in Raum und Zeit vorgestellten Anschauungen, oder auf die Zusammenfassung des, einer Sinnlichkeit, welche nur unter Raumes- und Zeitvorstellungen anschauen kann, gegebenen Mannichfaltigen, in Begriffe. Da nun aber Raum und Zeit (außer der Erfahrung) bloß etwas Ideales sind, und außer dem anschauenden Subject keine Wirklichkeit haben, so können die Categorien auch nur als Verbindungsbegriffe *a priori* des Mannichfaltigen in Raum und Zeit, aber nicht der Dinge an sich, dienen. Wo folglich der Verstandesbegriff keine Zeiteinheit hervorbringen kann, z. B. Etwas nicht als in der Zeit vorhandene Empfindung (Realität), oder in aller Zeit Beharrliches (Substanz),

oder an mehreren sich Befindendes (Einheit), bestimmen kann, da hört der ganze Gebrauch und, wie wir gesehen haben, alle Bedeutung der Categorien auf. Das ist folglich der Fall mit dem Dinge an sich. Ohne die Categorien läßt sich, wie aus dem gegebenen Exempel erhellet, nicht einmal einsehen, wie solche Dinge an sich, die doch durch Categorien sollen gedacht werden, möglich seyn sollen. Die (metaphysische) Möglichkeit eines Dinges kann nemlich niemals bloß daraus folgen, daß die Prädicate im Urtheile, dem Begriffe des Dinges, über das geurtheilt wird, nicht widersprechen. Denn gesetzt, dieser Begriff wäre falsch, und auch die Prädicate, so dürfte beides sich eben nicht widersprechen, und dennoch würde das Urtheil falsch seyn; oder es gäbe gar nicht ein solches Ding, dessen Begriff das Subject im Urtheil giebt, so geben ja alle Urtheile darüber, wären sie auch noch so sehr von allen Widersprüchen frei, bloß Schimären. Wie kann man also wissen, ob solche Schimären existiren können? Bloß dann ist die (metaphysische) Möglichkeit des Gedachten gesichert, wenn man ihn in einer Anschauung darstellen kan. Daher hat der Geometer, wenn er auch noch so deutlich und bestimmt definirt hat, dennoch erst zu zeigen, wie das, was er definirte, construirt oder in der Anschauung dargestellt werden kann; welches eben die Absicht der Aufgaben in der reinen Geometrie ist. Wenn wir also die Categorien auf Gegenstände anwenden wollten, die unabhängig von der Sinnlichkeit möglich seyn sollen, so müssen diese Gegenstände, auf eine andere nicht sinnliche Art, angeschauet werden, damit diese Anschauung den Categorien Inhalt und den durch sie gedachten Dingen Möglichkeit gäbe. Solche Gegenstände wären also Noumenen im positiven Verstande, von welchen unter diesem Namen gehandelt werden soll. S. Noumen.

Die Bedeutung des Ausdrucks: Dinge an sich, im empirischen Verstande, s. im Artikel Aesthetik, 11 und Categorien.

5. Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich Forscher der reinen Vernunft außer den Sinnenwesen, oder Erscheinungen, die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen, welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht (C. 104). Plato (*Sophista* p. 160) spricht schon von denen, „welche behaupten, daß es weiter nichts gebe, als was man mit Händen greifen könne“, und sagt, es sei in der Welt stets eine Gigantomachie gewesen, d. i. es habe immer Himmelsstürmer gegeben, welche behauptet hätten, nur das, was sie anrühren könnten, sei wirklich, und welche die Meinung anderer, es gebe auch unkörperliche Dinge, verworfen hätten.“ Die Gegner dieser Himmelsstürmer hätten hingegen behauptet, „es gebe gewisse unkörperliche Verstandeswesen, welche allein Wirklichkeit hätten“^{*)}. Die Vertheidiger der ersten Meinung waren z. B. Democrit und Protagoras. Plato selbst aber dachte sich außer dem, was er τα αἰσθητά, Sinnenwesen, nannte, noch τα νοητά, Verstandeswesen, welche er auch τα ὄντα, Dinge an sich, nannte. Auch Aristoteles nahm noch andre Wesen an, als die Sinnenwesen, und sagte, Gott sei ein solches Wesen (οὐσία κερχωρισμένη των αἰσθητων. *Metaph. XIV. Cap. VII.*). S. Idee.

6. Die alten Philosophen hielten Erscheinung und Schein für einerlei, welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen ist, und gestanden daher, wie wir gesehen haben, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zu. Der Unterschied zwischen den angeführten Behauptungen einiger alten Philosophen und denen der critischen Philosophie ist also der Unterschied zwischen dem materiellen und critischen Idealismus. Jene alten Philosophen und alle Idealisten

*) 'Οι διγτενοιντ' ἄν, παν ὁ μὴ δυνατόι ταις χερσὶ συμπιεζεῖν ἔσιν, ὡς ἄρα τούτο το παραπαν ἔστι.

**) νοητά ἅττα καὶ ἄσσωματα ἰδὴ βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι.

behaupteten: alle Erkenntniß durch Sinne und Erfahrung sei nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der reinen Vernunft sei Wahrheit. Kant hingegen behauptet, als critischer Idealist: Nur in dem Erkenntniß durch Sinne und in der Erfahrung ist Wahrheit, und alles Erkenntniß von Dingen an sich, oder von Dingen aus bloßem reinen Verstande, oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein (Pr. 205)

7. Der Begriff eines Noumenon im negativen Verstande ist problematisch, d. h.

a. Es enthält keinen Widerspruch; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige Art der Anschauung, und daß es also gar keine andere Erkenntniß, folglich auch keine andern erkennbaren Dinge, gebe, als durch die Sinne.

b. Er hängt als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammen; denn er schränkt die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniß auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung ein, indem das Noumen eben davon den Namen Verstandeswesen hat, um damit anzuzeigen, daß die Anschauung hier ihre Grenzen finde, und sich nebst den Grundsätzen der Aesthetik nicht über alles erstrecken könne, was der Verstand denkt; sonst würde alles in lauter Erscheinung verwandelt werden.

c. Seine objective Realität kann aber auf keine Weise erkannt werden; weil wir keine Anschauung, ja nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung haben, durch die uns außer dem Feld der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben wären.

Der Begriff des Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativen Gebrauche, um dadurch nehmlich anzugeben, daß die Erkenntniß durch die Sinne sich nicht anmaßen dürfe, die einzige mögliche Erkenntniß zu seyn. Dieser Begriff ist nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt, wie wir gesehen haben, mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen (C. 510).

8. Der Verstand gesteht eben dadurch, daß er Erscheinungen annimmt, das Daseyn von Dingen an sich selbst zu, und so fern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen, nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei. Also werden hierdurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschränkung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daß wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts bestimmtes, nicht einmal ihre reale Möglichkeit, noch vielweniger ihre Wirklichkeit, wissen, noch wissen können; weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl als auch unsere reinen Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf bloße Sinnenwesen gehen, und, sobald man von diesen abgethet, jenen reinen Verstandesbegriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt (Pr. 105).

Kant Critik der reinen Vern. Elementl. II. Th. I.

Abth. II. Buch. III. Hauptst. S. 294 — 315.

Deff. Prolog. §. 32. S. 104. 105.

Deff. Schrift, über eine Entdeck. II. Abschn. C. S. 41. ff.

Analogie,

analogia, analogie. So heißt die Einerleiheit zweier Verhältnisse (C. 222). Unter einem Verhältniß versteht man nemlich die Bestimmung zweier Vorstellungen durch einander. Von beiden Vorstellungen sagt man, sie stehen mit einander im Verhältniß. Z. B. Cajus ist des Titus Vater; hier sind Cajus und Titus die beiden Vorstellungen, deren Verhältniß zu einander betrachtet wird, Cajus wird durch den Titus bestimmt, er ist desselben Vater, und Titus wird durch den Cajus bestimmt, er ist desselben Sohn.

2. Die beiden Vorstellungen, die in einem Verhältnisse stehen, heißen die Glieder des Verhältnisses, und sind entweder Größen (Quantitäten) oder Beschaffenheiten (Qualitäten), und ihre Verhältnisse heißen dann quantitative oder qualitative

Verhältniffe. Ein quantitatives Verhältnifs ist die Bestimmung zweier Gröfsen, und ein qualitatives Verhältnifs die Bestimmung zweier Beschaffenheiten durch einander. Und hiernach werden nun auch die Analogien in quantitative oder mathematische und in qualitative oder philosophische eingetheilt.

3. Die quantitativen Analogien heißen auch Proportionen, und bestehen also in der Gleichheit zweier Gröfsenverhältniffe. Die Einerlichkeit zweier Gröfsen nennt man nemlich ihre Gleichheit. Ein Gröfsenverhältnifs ist aber selbst eine Gröfse, denn wenn ich eine Gröfse durch eine andre bestimme, so kann nichts anders als eine neue Gröfse daraus hervorkommen.

4. Gröfsen werden aber durch Zahlen dargestellt, indem diese die allgemeinen Repräsentanten aller Gröfsen sind, was also von den Gröfsen gilt, das gilt auch von den Zahlen.

5. Man kann aber zwei Zahlen auf zweierlei Art durch andere bestimmen, entweder vermittelt der Subtraction, oder durch die Division.

6. Vermittelt der Subtraction werden Zahlen durch einander bestimmt, wenn man untersucht, um wie viel die eine Zahl gröfser oder kleiner ist, als die andere; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem arithmetischen Verhältnifs, und die Bestimmung zweier Zahlen durch einander vermittelt der Subtraction ist ihr arithmetisches Verhältnifs, z. B. $20 - 5 = 15$ heifst, die Zahl 20 stehet mit 5 in dem arithmetischen Verhältnifs, oder wird vermittelt der Subtraction so durch 5 bestimmt, dafs sie um 15 gröfser als 5, und 5 um 15 kleiner als 20, ist. Schreibe ich also $20 - 5$, so ist nicht von 20 an und für sich selbst, auch nicht von der 5 aufser diesem Verhältnifs die Rede, sondern von der Bestimmung der 20 durch die 5 vermittelt der Subtraction, d. i. von der neuen Gröfse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15, aber mit Rücksicht auf ihre Erzeugung.

7. Vermittelt der Division werden Zahlen durch einander bestimmt, wenn man untersucht, wie vielmal

die eine Zahl in der andern enthalten ist, oder was für ein Theil von einer in der andern steckt; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem geometrischen Verhältniß, und die Bestimmung zweier Zahlen durch einander vermittelt der Division ist ihr geometrisches Verhältniß, z. B. $\frac{20}{5} = 4$ heisst, die Zahl 20 stehet mit 5 in dem geometrischen Verhältniß, oder wird vermittelt der Division durch 5 so bestimmt, daß 5 in derselben 4 mal enthalten ist, und umgekehrt ist $\frac{5}{20} = \frac{1}{4}$ oder $\frac{1}{4}$ von 20 steckt in der 5. Man schreibt das geometrische Verhältniß auch so 20 : 5, und betrachte ich dieses Verhältniß, so ist wieder nicht von der 5 an und für sich selbst, oder von der 20 ausser diesem Verhältniß die Rede, sondern von der Bestimmung der 20 durch die 5 vermittelt der Division, oder umgekehrt, d. i. von der neuen GröÙe, die daraus hervorgehet, der Zahl 15 oder $\frac{1}{4}$; aber mit Rücklicht auf ihre Erzeugung.

8. Die Gleichheit zweier arithmetischen Verhältnisse (6) heisst nun eine arithmetische Proportion oder arithmetische Analogie, z. B. die Zahlformel $20 - 5 = 36 - 21$, sagt die arithmetische Proportion aus, daß die Zahl 20 um eben so viel gröÙer ist als 5, um wie viel 36 gröÙer ist als 21, nehmlich 15, oder umgekehrt $5 - 20 = 21 - 36$. Diese Proportion wird auch allgemein folgendergestalt durch eine Buchstabenformel vorgestellt, $a - b = c - d$. Das heisst, man soll sich unter diesen vier Buchstaben alle mögliche, nur vier verschiedene, Zahlen vorstellen, aber so, daß die erste Zahl, die ich mir unter a denke, um eben so viel gröÙer oder kleiner ist als die, welche ich mir unter b denke, um wie viel diejenige Zahl, die ich mir unter c denke, gröÙer oder kleiner ist, als diejenige Zahl, die ich mir unter d denke.

9. Die Gleichheit zweier geometrischen Verhältnisse (7) heisst eine geometrische Proportion oder geometrische Analogie, z. B. die Zahlformel $\frac{20}{5} = \frac{36}{15}$ sagt die geometrische Proportion aus, daß die Zahl 20 die 5 eben so vielmal ent-

halte, als 36 die 9, nemlich 4 mal, welches man auch so bezeichnet, $20:5 = 36:9$, und eben so ist die Buchstabenformel $a:b = c:d$ zu verstehen, daß man sich nemlich unter diesen Buchstaben vier verschiedene Zahlen denke, wovon die erste, welche a heiße, die zweite, welche b genannt werde, so oft enthalte, als die dritte c die vierte d enthält.

10. Diese mathematischen Analogien, sagt nun Kant, sind jederzeit constitutiv, d. h. sie sind die Mittel, durch welche ein Gegenstand, nemlich eins der vier Glieder, wenn man die übrigen drei kennt, erzeugt, nemlich construiert oder *a priori* dargestellt werden kann. Sind nun z. B. die drei Glieder, die beiden in dem Verhältniß $20:5$ und das Glied 36, zu einer arithmetischen Proportion gegeben oder bekannt, so lehrt die Lehre von der arithmetischen Proportion, daß man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 zu einander addiren, und von der daraus entspringenden Summe 41 das erste Glied 20 subtrahiren darf, so muß allemal der Rest das vierte unbekannte Glied der arithmetischen Proportion, nemlich 21 seyn. Der Mathematiker bezeichnet diese Regel so, $5 + 36 - 20 = 21$, oder in Buchstaben $b + c - a = d$. Sind uns die drei Glieder, die beiden in dem Verhältniß $20:5$, und das Glied 36, zu einer geometrischen Proportion gegeben oder bekannt, so lehrt die Lehre von der geometrischen Proportion, daß man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 mit einander multipliciren, und das daraus entspringende Product mit dem ersten Gliede 20 dividiren dürfe, so muß allemal der daraus entspringende Quotient das vierte unbekannte Glied der geometrischen Proportion, nemlich 9 seyn, $\frac{5 \cdot 36}{20} = 9$, oder $\frac{bc}{a} = d$, welche Regel man auch, mit italiänischen Worten, die Regel de tri oder von den drei Sätzen zu nennen pflegt (Kästner. Anfangsgründe der Arithm. Kap. V. §. 1 — 37).

11. Die qualitativen Analogien nennt man auch schlechthin Analogien, und sie bestehen in der Identität zweier Beschaffenheitsverhältnisse. Die Einerleiheit zweier Beschaffenheiten nennt man nemlich ihre Identität. Ein Beschaffenheitsverhältniß ist aber

selbst eine Beschaffenheit, denn wenn ich eine Beschaffenheit (Qualität) durch eine andere bestimme, so kann nichts anders als eine neue Beschaffenheit daraus erzeugt werden, die durch einen Satz ausgedrückt wird. Was also der Exponent oder die Zahl, welche aus der Bestimmung einer Zahl durch die andere erzeugt wird, bei dem quantitativen Verhältniß ist, das ist bei dem qualitativen Verhältnisse der Satz oder auch der neue Begriff, der durch die Verbindung des Prädicats mit dem Subject entspringt, z. B. aus dem Urtheil, der Tisch ist roth, entspringt der Begriff, der rothe Tisch. Und in so fern ist allerdings ein Urtheil nichts anders, als die Bestimmung des Verhältnisses zweier Qualitäten.

12. Beschaffenheiten werden aber durch Begriffe gedacht, und durch Worte ausgedrückt, können aber eigentlich nicht dargestellt werden. Man bedient sich zwar auch der Buchstaben und der Zeichen der mathematischen Verhältnisse, um dadurch Beschaffenheiten zu bezeichnen; sie kommen aber dann nur, wie wir sehen werden, dem Denken zu Hülfe, dienen aber nicht, wie in der Mathematik, als Mittel der Construction oder Darstellung *a priori* des Unbekannten. Was aber von den Beschaffenheiten gilt, das gilt auch von den Begriffen, durch welche die Beschaffenheiten gedacht werden.

13. Man kann aber zwei Begriffe auf zweierlei Art durch einander bestimmen, entweder logisch oder metaphysisch.

14. Logisch werden zwei Begriffe durch einander bestimmt, wenn man untersucht, wie zwei Begriffe nach den Gesetzen des Denkens überhaupt durch einander gedacht werden. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem logischen Verhältnisse, und die Bestimmung zweier Begriffe durch einander vermittelt der logischen Gesetze des Denkens ist ihr logisches Verhältniß. Solcher logischen Verhältnisse giebt es aber zwei, das Verhältniß der Vergleichung und das Verhältniß der Verknüpfung. Man kann nemlich zwei Begriffe mit einander vergleichen, um zu unter-

suchen, ob sie dieselben sind oder nicht. Diese Bestimmungen der Begriffe sind Verhältnisse der Vergleichung, deren es drei verschiedene Arten giebt, nemlich das Verhältniß der Identität, der Aehnlichkeit und der Verschiedenheit. Sind zwei Begriffe ein und derselbe Begriff, so stehen sie mit einander im Verhältnisse der Identität, z. B. Thier und Thier; haben zwei Begriffe mehrere Merkmale mit einander gemein, so stehen sie, in Ansehung dieser Merkmale, im Verhältniß der Aehnlichkeit. Diese Merkmale selbst aber sind identisch, Hund und Schwein sind einander ähnlich in Ansehung mancher Merkmale, auch sind sie beide Thiere. Enthalten beide Begriffe specifisch verschiedene Merkmale, so dafs der eine Begriff ganz andere Beschaffenheiten ausagt als der andere, so stehen die Begriffe im Verhältnisse der Verschiedenheit, z. B. Hund und Pferd, ein Hund ist kein Pferd. Man kann aber auch zwei Begriffe mit einander verknüpfen, oder untersuchen, ob sie beide zusammen denkbar sind oder nicht. Diese Bestimmungen der Begriffe sind Verhältnisse der Verknüpfung. Solcher sind wieder drei, das Verhältniß des Widerspruchs und der Einstimmung, des Grundes und der Folge, und das der Ausschließung. Sind zwei Begriffe so beschaffen, dafs sie Merkmale haben, die einander aufheben, so stehen sie im Verhältnisse des Widerspruchs, und können nicht zusammen gedacht werden, oder sind zusammen logisch unmöglich, z. B. die Begriffe Zwerg und unermesslich lassen sich nicht mit einander verknüpfen, denn ein unermesslicher Zwerg würde so viel heifsen, als ein seiner ungeheuern Gröfse wegen nicht mefsbarer und doch ungewöhnlich kleiner Mensch, ein Begriff, der widersprechende Merkmale enthält und also logisch unmöglich ist, folglich stehen Zwerg und unermesslich im Verhältnisse des Widerspruchs. Begriffe, die nicht in diesem Verhältnisse stehen, sind zusammen denkbar, und lassen sich verknüpfen, sie sind zusammen logisch möglich, welches man auch das Verhältniß der Einstimmung nennen kann. Ist ein Begriff der Grund

des andern Begriffs, so daß der zweite aus dem erstern begriffen werden kann, so stehen beide mit einander im Verhältnisse des Grundes, sie werden zusammen gedacht, oder sind zusammen logisch wirklich; ein Begriff hingegen, der mit keinem andern in diesem Verhältnisse steht, ist nicht logisch wirklich, man denkt ihn nicht; so denke ich mir z. B. den Besuch meines Freundes nicht als wirklich, denn ich müßte ihn sonst bei mir sehen und sprechen, dieser Besuch und daß ich meinen Freund nicht bei mir sehe und spreche stehen also im Verhältnisse des Grundes. Endlich wird jeder Begriff durch eins von zwei sich widersprechenden Merkmalen bestimmt, und er steht also mit jedem andern Begriff in dem Verhältnisse, daß er entweder mit diesem Begriff, oder seinem Gegentheil, verknüpft gedacht werden muß, oder logisch nothwendig ist. Dieses Verhältniß heißt das der Ausschließung, weil dadurch ein dritter Fall, daß ihm nemlich beides zusammen, der Begriff und sein Gegentheil, oder keins von beiden zukommen könne, ausgeschlossen wird, z. B. der Mensch und Vernunft und Unvernunft stehen in diesem Verhältnisse, der Mensch hat entweder Vernunft oder nicht, ein drittes und beides zusammen ist nicht möglich.

15. Metaphysisch werden die Gegenstände zweier Begriffe nach den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung so durch einander bestimmt, wie die Begriffe in den logischen Verhältnissen der Verknüpfung. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem metaphysischen oder objectiven Verhältnisse, und die Bestimmung zweier Begriffe durch einander vermittelt der metaphysischen Gesetze der Erfahrung ist ihr metaphysisches Verhältniß. Solcher metaphysischen Verhältnisse giebt es wieder zwei, die Verhältnisse der Erfahrung und die Verhältnisse des empirischen Denkens. Man kann nemlich zwei Begriffe so durch einander bestimmen, daß die Objecte derselben als Substanz und Accidenz, oder als Ursach und Wirkung, oder als wechselseitige Wirkungen von

einander betrachtet werden. (S. Aberglaube 2, e. und Aggregat.) Dieses giebt drei Verhältnisse der Erfahrung, nemlich 1) das Verhältniß der Substantialität, z. B. das Glas ist zerbrechlich, d. i. diejenige Substanz, welche ihrer wesentlichen Accidenzen wegen jetzt den Namen Glas führt, hat unter diesen auch die veränderliche Bestimmung (das Accidenz), daß es zerbrochen werden kann; 2) das Verhältniß der Causalität, z. B. das Glas ist vom Cajus zerbrochen worden, d. i. Cajus ist die Ursache der Wirkung, daß das Glas zerbrochen ist; 3) das Verhältniß der Wechselwirkung, z. B. mit der Kraft, welche Cajus anwendet, das Glas zu zerbrechen, widersteht das Glas dem Zerbrechen (der Ueberschuß nemlich, mit dem er das Glas wirklich zerbrach, war unendlich klein gegen die ganze angewendete Kraft). Man kann aber auch zwei Begriffe so durch einander bestimmen, daß das Object derselben im Verhältnisse zum Erkenntnisvermögen betrachtet und als Gegenstand einer möglichen, wirklichen und nothwendigen Erfahrung (nicht wie in 14 eines bloß möglichen, wirklichen und nothwendigen Gedankens) erkannt wird. Dieses giebt drei Verhältnisse des empirischen Denkens: 1) das Verhältniß der Möglichkeit, z. B. es kann noch einmal eine unbekannte Insel entdeckt werden; dieses Verhältniß der unbekannten Insel zu dem entdeckt werden können, ist das Verhältniß der Möglichkeit, es ist das nicht bloß denkbar, die Begriffe stehen nicht nur nicht im Verhältnisse des Widerspruchs, sondern das Object kann auch in der Erfahrung zu irgend einer Zeit und in irgend einem Ort auf Erden vorkommen; 2) das Verhältniß der Wirklichkeit, z. B. Cook entdeckte Otaheite, dieses Verhältniß Cooks zur Entdeckung von Otaheite ist das Verhältniß der Wirklichkeit, es ist kein bloßer Gedanke, sondern eine Begebenheit in der Reihe der Erfahrungen, ich stelle mir nicht bloß einen Entdecker vor, durch den sich unsere Kenntniß von Otaheite begreifen läßt, sondern er ist wirklich die Ursache dieser unsrer Kenntniß; 3) das Verhältniß der Nothwendigkeit, z. B. jede Insel im Südmeer, die wir kennen, muß ei-

nen Entdecker gehabt haben. Dieses Verhältniß, der uns bekannten Inseln im Südmeere zu einem Entdecker, ist das Verhältniß der Nothwendigkeit, ich muß nicht bloß so denken, die Begriffe stehen nicht bloß im Verhältniß der Ausschließung, so daß nicht nur nicht das Gegentheil, sondern auch kein andrer Fall als möglich gedacht werden kann, sondern es muß auch in der Erfahrung durchaus so gefunden werden, und wenn die Entdecker auch alle vergessen worden wären, so bleibt es dennoch nothwendig und materiale oder objective Wahrheit.

16. Die Identität zweier logischen Verhältnisse kann nun eine logische Analogie genannt werden, z. B. Geschmack und Verstand verhalten sich zu einander, wie Gefühl und Erkenntniß. Dies ist eine Analogie zweier Vergleichungsverhältnisse (14). Dieselbe Ähnlichkeit, die zwischen den beiden Vermögen Geschmack und Verstand ist, muß auch zwischen ihren Producten Gefühl und Erkenntniß seyn.

17. Die Identität zweier metaphysischen Verhältnisse kann man die metaphysische Analogie nennen, z. B. was der Geschmack für die Schönheit ist, das ist der Verstand für die Vollkommenheit. Dies ist eine Analogie zweier Verhältnisse der Causalität. So wie nemlich der Geschmack die Fähigkeit ist, die Schönheit zu fühlen, so ist der Verstand das Vermögen, Vollkommenheit zu erkennen, beide stehen also in dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung.

18. Diese philosophischen Analogien, sagt nun Kant, sind nicht, wie die mathematischen (1c), constitutiv, sondern bloß regulativ, d. h. man kann aus drei Gliedern derselben nicht das vierte Glied selbst erkennen, sondern nur das Verhältniß des dritten Gliedes zum vierten (C. 222). Wenn ich z. B. ein Haus sehe, so weiß ich, daß die Vernunft des Menschen dieses Haus hervorgebracht hat, nun sehe ich den Bau eines Bibers, und frage: woraus läßt sich das Daseyn dieses Baues begreifen, welches war die wirkende Ursache desselben? Ich habe hier die drei Glie-

der einer Analogie, denn ich kann sagen, wie sich verhält ein Haus zur Menschenvernunft, so verhält sich der Bau eines Bibers zu . . . Hier ist nun kein Mittel, das unbekannte vierte Glied aus den angeführten drei gegebenen zu erkennen und darzustellen (construiren). Aber diese drei Glieder sind doch so beschaffen, daß ich aus dem Verhältnisse der zwei ersten zu einander das Verhältniß des dritten zum unbekannten vierten erkenne, nemlich ich sehe ein, daß das vierte Glied die wirkende Ursache enthalten muß, welche den Bau des Bibers eben so hervorbring, wie die Menschenvernunft das Haus. Ich bekomme also dadurch eine Regel, das vierte Glied in der Erfahrung zu suchen, nemlich die: suche die wirkende Ursache des Baues eines Bibers in diesem Thiere auf, oder das, was dem Biber statt der Vernunft des Menschen dient, so etwas zu machen, wozu bei dem Menschen Vernunft gehört. Wir bekommen also durch die philosophische Analogie, vermöge dieser ihrer regulativen Beschaffenheit, ein Merkmal, wodurch wir das vierte Glied finden, und woran wir es erkennen können. Findest du etwas an dem Biber, was das Merkmal an sich hat, daß es den Bau des Bibers hervorbringen kann, so hast du das vierte Glied zu jener Analogie gefunden (U. 448).

19. Der Grund von diesem Unterschiede zwischen einer philosophischen und mathematischen Analogie ist, daß bei den mathematischen Verhältnissen das zweite Glied aus dem ersten, vermittelt einer dritten Größe, welche ausagt, umwie viel das eine Glied größer ist als das andere, oder wie viel mal das eine in dem andern enthalten ist, erzeugt werden kann. Addire ich (6) 15 zu 5, so bekomme ich 20, oder multiplicire ich (7) 5 mit 4, so bekomme ich 20. In einem philosophischen Verhältnisse aber entsteht nicht das zweite Glied aus dem ersten, sondern durch das erste, denn da beide Glieder nicht Größen, sondern Beschaffenheiten sind, so sind sie, wenn sie nicht identisch sind, irgend worin, nicht der Größe oder dem Grade nach, sondern specifisch, d. i. der Beschaffenheit nach, verschieden. Daher ist in den logischen Verhältnissen das eine Glied nicht in dem an-

den enthalten, sondern anders beschaffen als das andere, und daher das eine Glied bloß der Grund der Erkenntnis des andern, und das andere die Folge des ersten, eine Beschaffenheit wird vermittelt des andern gedacht. In den metaphysischen Verhältnissen aber enthält das eine Glied den Grund des Daseyns (die Ursache) des andern.

20. Daher erklärt Kant (U. 448 7) die Analogie (in qualitativer Bedeutung) auch so, sie ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen, Ursachen und Wirkungen. Die Glieder der beiden Verhältnisse A zu B, wie C zu D, sind spezifisch verschieden. A ganz etwas anders als C, und B ganz etwas anders als D, wenn man sie an und für sich außer diesen Verhältnissen betrachtet; aber B kann doch eben so aus A erkannt werden, oder eben so durch A entstehen, als D aus C erkannt wird oder entsteht. Ein Mensch und ein Biber sind spezifisch verschieden, der Mensch hat Vernunft, der Biber nicht, beide bringen einen Bau zu stande. Wir wissen nun, daß in dem Menschen die Vernunft die wirkende Ursache eines Baues ist, in dem Biber kennen wir diese Ursache nicht. Ob nun wohl hier eine ähnliche Wirkung zweier Ursachen ist, so sind doch darum die Ursachen nicht dieselben, aber es ist einerlei Verhältniß zwischen der Vernunft des Menschen, der wirkenden Ursache, und dem Bau des Menschen, als zwischen dem Unbekannten im Biber, welches die wirkende Ursache seines Baues ist, und die wir Instinct, Kunsttrieb nennen, und diesem Bau. Dieser Instinct, der eine Wirkung hervorbringt, die der Wirkung der Vernunft ähnlich ist, wird daher ein Analogon der Vernunft genannt, wodurch nicht behauptet wird, daß der Biber wirklich Vernunft habe (welches nicht möglich ist, da Mensch und Biber eben hierin spezifisch verschieden sind), sondern nur, daß er etwas hervorbringen könne, was gewissen Wirkungen der Vernunft ähnlich sei. Ein Analogon eines Grundes ist also dasjenige, was von demselben zwar spezifisch verschieden ist, aber doch ähnliche Folgen hat.

21. Man kann nun nach der Analogie denken und nach der Analogie schliessen. Wenn wir die qualitative Analogie haben:

A verhält sich zu B, wie C zu D, und B ist von D specifisch verschieden, so ist D ein Analogon von B, und D wird nach der Analogie gedacht, es ist ein analoger Grund von B, weil die Folgen A und C ähnlich sind. Ist aber B von D nicht specifisch verschieden oder ungleichartig, und sind auch A und C ähnliche Wirkungen, obwohl unbekannt ist, ob C die Wirkung von D ist, so kann man nach der Analogie schliessen, dass da die Verhältnisse identisch sind, und die Gründe und Folgen ähnlich, auch C die Folge von D seyn werde. Ist hingegen B von D specifisch verschieden, so ist der Schluss, dass sie dennoch ähnlich seyn werden, weil die Verhältnisse A und C ähnlich sind, ein offener Widerpruch, und also falsch. Ein solcher falscher Schluss wäre der, dass der Biber Vernunft habe, weil er einen Bau macht, wie der Mensch durch seine Vernunft (U. 450); oder der, dass Gott einen Verstand habe, weil die Welt ein Inbegriff zweckmäßiger Producte ist, und der Mensch zu solchen Producten Verstand bedarf, welches eine Analogie mit der Causalität nach Zwecken ist (U. 269). Es ist hier nicht *par ratio*, d. i. einerlei Grund, denn der Biber ist eben darin vom Menschen verschieden, dass er keine Vernunft hat, und Gott darin vom Menschen, dass er nicht durch Begriffe und Merkmale und Grundätze u. s. w. denkt und erkennt, denn das Vermögen so zu denken und zu erkennen nennen wir eben Verstand, da nun dieses Vermögen eine Sinnlichkeit, oder Fähigkeit durch Sinne Eindrücke zu erhalten, voraussetzt, dieses aber in Gott zu denken, eine grobe anthropomorphistische Vorstellung seyn würde, so ist das eine specifische Verschiedenheit zwischen Gott und dem Menschen, dass er nicht durch einen Verstand erkennt. Der Biber hat daher ein Analogon von Vernunft, und Gott ein Analogon von Verstand, wodurch wir unsre Unbekanntschaft mit dem Grunde selbst, und nur ein identisches Verhältniss ähn-

licher Folgen ausdrücken. Die Thiere sind uns darin ähnlich, daß sie leben oder willkürlich wirken. Der Grund unsrer willkürlichen Wirkungen, oder Handlungen, sind nun unsre Vorstellungen; da nun hier nicht nur ähnliche Wirkungen, Handlungen, sind, auch ähnliche Gründe, aus welchen solche Handlungen erfolgen können, das Leben, so können wir ganz richtig nach der Analogie schließen, daß das Leben der Thiere auch ein Wirken nach Vorstellungen, und Vorstellung also der Grund ihrer Handlungen seyn werde, denn hier ist *paritas rationis*, d. i. Einerleiheit des Grundes, Menschen und Thiere sind sich darin einander ähnlich, daß sie leben. Wenn man folgende Analogien macht:

A) wie der Fußboden, auf den ich trete, mit eben der Kraft, mit welcher ich auf ihn drücke, auf meinen Fuß zurück drückt; so gebe ich dem, den ich beleidige, dadurch, daß ich mir diese Erlaubniß nehme, in Ansehung meiner, die Befugniss (rechtliche Erlaubniß) mich unter den nehmlichen Umständen wieder zu beleidigen;

B) wie zwei Körper einander wechselseitig anziehen, und zurückstoßen; so haben zwei Glieder des Staats gegen einander wechselseitig Pflichten zu erfüllen und die Erfüllung von Pflichten zu fordern, oder Rechte;

C) wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder (a) zu der Liebe der Eltern (b), so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts (c) zu dem Unbekannten (welches in der Algebra mit x bezeichnet wird) in Gott, welches wir Liebe (d) nennen; so sind Rechte und Pflichten (A B) und die Liebe Gottes (C) Analoga von entgegengesetzten bewegenden Kräften und Elternliebe, und werden ganz richtig nach solchen Analogien gedacht, aber nicht erkannt, denn es wäre falsch, wenn man nach der Analogie schließen wollte, daß sie wirklich entgegengesetzte bewegende Kräfte und Elternliebe wären.

22. Eine Analogie ist also nicht, wie man das Wort gemeinlich nennt, (Feder. Logik §. 20.) eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Aehnlichkeit (Identität) zweier Ver-

hältniffe zwischen ganz unähnlichen (specifisch verschiedenen oder ungleichartigen) Dingen (P. 176).

23. Durch diese Analogien wird der Mangel unfreier Erkenntniß verschiedener Art ersetzt, z. B. unsere innere Anschauung in der Zeit (Zeitvorstellung) giebt uns keine solche Gestalten, wie die äußere Anschauung im Raum (Raumsvorstellung); diesen Mangel ersetzen wir durch Analogie, indem wir uns die Ausdehnung der Zeit, oder die Zeitfolge als das Analogon einer ins Unendliche fortgesetzten Linie im Raum vorstellen, indem das Mannigfaltige in der Zeit eine Reihe ausmacht, die nur von Einer Dimension ist, oder das Analogon einer Linie ist, die nur nach Einer Richtung fortgeht. Darum ist die Zeit nicht wirklich eine solche Linie, aber alles, was zu einer solchen Linie als ihre Eigenschaften gehört, das kann ich mir auch analogisch von der Zeit vorstellen, oder aus den Eigenschaften dieser Linie auf die Eigenschaften der Zeit schließen, daß nemlich auch diese analogisch seyn müssen, ausgenommen in dem, worin Zeit und Raum specifisch verschieden sind, daß z. B. die Theile des Raumes alle zu gleicher Zeit neben einander, die Theile der Zeit aber alle zu verschiedener Zeit nacheinander sind (C. 50).

24. Die Analogien dienen auch, den Begriffen *apriori* Symbole unterzulegen. Ein solches Symbol ist eine, entweder apriorische oder empirische, Anschauung, durch welche man einen Begriff *a priori* indirecte (d. i. ohne daß die Anschauung den Begriff selbst, sondern nur nach einer Analogie) darstellt. Ist nemlich das Analogon des Begriffs *a priori* eine Anschauung, sie sei nun *a priori* oder auch empirisch, so heißt es ein Symbol dieses Begriffs. So ist ein befeelter Körper das Symbol desjenigen monarchischen Staats, den ein Monarch nicht nach Gesetzen seiner Willkühr, sondern einer rechtlichen Gesetzgebung durch Repräsentanten, die den Willen des Staatsbürgers rechtsgültig vorstellen, regiert. Hingegen ist eine bloße Maschine, z. B. eine Handmühle, das Symbol desjenigen monarchischen Staats, in welchem kein andres Gesetz ist, als der unumschränkte Wille des Monarchen. Eigentlich ist ein solches Symbol das Analogon eines Schema (oder einer directen Darstellung) des Begriffs. Das Schema

ist nemlich die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen (C. 179. 180), z. B. wenn ich den Begriff eines Triangels denke, so habe ich zugleich eine Vorstellung von einem Bemühen meiner Einbildungskraft, diesen Triangel bildlich darzustellen; ob es gleich nie ein vollkommenes Bild wird, weil in diesem Winkel und Seiten bestimmt seyn würden, welches in dem Schema, das für jeden Triangel gelten soll, nicht seyn darf. Wenn wir uns nun einen despotischen Staat denken, und uns denselben symbolisch, durch eine Handmühle vorstellen, so ist das eigentlich ein Verfahren der Urtheilskraft, das demjenigen analog ist, das sie beobachtet, wenn sie einem Begriffe sein Schema verschaffen will. Es ist nicht eigentlich die Anschauung einer Handmühle, die Aehnlichkeit mit dem despotischen Staat hätte, sondern die Regel, nach welcher die Urtheilskraft hier verfährt, um dem Begriffe eines despotischen Staats ein Bild unterzulegen, ist der Regel analog, nach welcher sie bei der Reflexion über einen Begriff, vermittelt der Einbildungskraft, ein Schema verschafft. Die Urtheilskraft verrichtet eigentlich hier ein doppeltes Geschäft: 1. wendet sie den Begriff, despotischer Staat, auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, Handmühle, an, sie sucht nemlich etwas in der Natur auf, das auch so willkürlich bewegt, wie der Staat willkürlich regiert wird, und 2. wendet sie die Regel der Reflexion, nach welcher sie jene Anschauung einer Handmühle mit ihrem eigentlichen Gegenstande, einem Etwas, das mechanisch bewegt wird, vergleicht, auf einen ganz andern Gegenstand, nemlich den despotischen Staat an, als sei dieser gleichsam der Gegenstand, der in der Anschauung einer Handmühle angeschaut werde, von dem dann die Handmühle das Symbol ist, und dessen Begriff nie eine Anschauung direct (ein Schema) correspondiren kann. Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirecten Darstellungen (oder Symbolen), nach einer Analogie, die nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Refle-

156 Analogie. Analogie der Erfahrung.

xion (oder ein Analogon jenes Schema) ausdrücken. So sind die Wörter Grund (Basis, Stütze eines andern Begriffs), abhängen (von oben durch einen andern gehalten werden), woraus fließen (statt folgen aus einem Begriff), Substanz (wie Locke *Essai phil. conc. l'entendement humain* Chap. XXIII. §. 2 sich ausdrückt: der Träger der Accidenzen) und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen (Darstellungen) und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelt einer directen Anschauung (eines Schema), sondern nur nach einer Analogie mit derselben (also einem Symbol). So ist das Schöne das Symbol des sittlich Guten (U. 255).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 222. I. Th. II. Abschn. §. 6. b. S. 50.

Kästner Anfangsgr. der Arithm. Kap. V. § 1 — 37. S. 124 ff.

Kiesewetter Grundriss einer reinen allgem. Logik. S. 28. ff. §. 63. ff.

Kant Crit. der Urtheilskraft II. Th. §. 90. 2. S. 443 S. 443 *). I. Th. §. 59. S. 255. ff.

Kant Prolegomenen §. 58. S. 176. S. 176 *)

Analogie der Erfahrung,

analogia experientiae, ist eine Analogie *a priori* der Erfahrung, die eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenstände in solchen Verhältnissen erkannt werden müssen, die mit den Verhältnissen der Erfahrung (Analogie, 15.) identisch sind, z. B. in allen Erscheinungen (Gegenständen der Erfahrung) sind Beschaffenheiten, die sich zu einander verhalten, wie die Substanz zum Accidenz, d. i. in allen Erfahrungen ist etwas, das beharret, weder vermehrt noch vermindert wird (die Substanz), und etwas, das immer wechselt (das Accidenz).

1. Die metaphysischen Verhältnisse der Verknüpfung (15. C. 218. Pr. 96) machen dadurch, daß Wahrnehmungen nothwendig in eben dem Verhältnisse vorgestellt werden als sie, Erfahrung möglich, oder die Gegenstände, die

der Verstand den Wahrnehmungen setzt (die Erscheinungen) zu Gegenständen der Erfahrung, z. B. der Gegenstand, den ich der Lichtflamme, die ich wahrnehme, und der Gegenstand, den ich der Brandblase, die ich an meinem Finger wahrnehme, setze, verhalten sich zu einander, wie das metaphysische Verhältniß der Verknüpfung der Causalität oder wie die Ursache zur Wirkung. Dadurch wird nun die Wahrnehmung, daß, als ich den Finger der Lichtflamme zu sehr näherte, ich eine Brandblase erfolgen sahe, Erfahrung, oder Erkenntniß der Objecte durch Wahrnehmung. Ich erkenne nemlich die Verknüpfung zwischen dem Object, das ich mir bei der Anschauung einer Lichtflamme, und dem, das ich bei der Anschauung einer Brandblase denke, durch einen, obwohl unumstößlichen Schluß nach der Analogie (s. Analogie, 21).

I. Wie Ursache zur Wirkung; so Lichtflamme zur Brandblase.

Wir wollen mit dieser Analogie zwei andere vergleichen, durch die eine wird auch nach der Analogie geschlossen, aber das Object nicht vermittelt der Wahrnehmung bestimmt, folglich entspringt durch diese keine Erfahrung, sondern nur analoge Erkenntniß, durch die andere wird nach der Analogie gedacht, und also gar nicht erkannt.

II. Wie Ursache zur Wirkung; so Vorstellungen in den Thieren zu ihren willkührlichen Wirkungen.

III. Wie Ursache zur Wirkung; so Gott zur Welt.

In I. sind zwei Wahrnehmungen, nemlich Lichtflamme und Brandblase. Ich nehme wahr, daß beide auf einander folgen. Dieses auf einander folgen aber ist durch die bloße Wahrnehmung desselben noch nicht von jeder andern Folge meiner Vorstellungen auf einander unterschieden. Sie kann bloß subjectiv seyn, d. i. ein Spiel meiner Erkenntnißkräfte, ohne daß andere erkennende Subjecte dieselbe Wahrnehmung haben, oder es könnte auch die Ordnung der Wahrnehmungen umge-

kehrt seyn, so dafs erst die Brandblase und dann die Lichtflamme in der Wahrnehmung auf einander folgt. Allein in der Wahrnehmung der Lichtflamme finde ich eine Regel des Verhältnisses derselben zur Brandblase, nemlich die, dafs auf die Lichtflamme, wenn ich ihr den Finger zu nahe bringe, die Brandblase beständig folgt. Soll nun diese Regel des Verhältnisses nicht blofs subjectiv seyn, und nur für mich und meine Vorstellung gelten, sondern soll sie objectiv seyn, als Erfahrung gelten, und für jedermann gültig seyn, so mufs der Begriff der Nothwendigkeit mit dieser Regel des Verhältnisses verbunden seyn, und ich mufs diese Wahrnehmung nicht blofs in mir setzen, sondern ich mufs der Wahrnehmung ein Object setzen, von dem die Nothwendigkeit der Regel des Verhältnisses zu einem andern Object gilt, dafs das eine immer vor dem andern in der Zeit vorhergehen mufs, und folglich die nothwendige Bedingung des andern enthalte, d. i. ich mufs das eine Object für die Ursache und das andere für die Wirkung erkennen, wodurch die Wahrnehmung nun Erfahrung wird. In der II. Analogie nehme ich die Vorstellungen der Thiere nicht wahr, sondern nur das Leben derselben. Da ich nun dieses Leben für die Ursache ihrer willkührlichen Wirkungen erkenne, bei uns aber dieses Leben in den Vorstellungen besteht, durch welche unfre willkührlichen Wirkungen möglich werden, so berechtigt uns die Aehnlichkeit des Lebens der Thiere mit dem unfren und die Identität der Wirkungen auf eine ähnliche Ursache der willkührlichen Wirkungen der Thiere mit der Ursache der unfren zu schliessen, und ebenfalls anzunehmen, dafs die Thiere nach Vorstellungen handeln. Hier ist also der Unterschied, dafs wir hier nicht wie in I. in den Wahrnehmungen etwas finden, das uns nöthigt, denselben ein Object zu setzen, und dasselbe mit einem andern im Verhältnisse der Ursache und Wirkung zu erkennen, sondern dafs ich von der Aehnlichkeit einer Wahrnehmung und ihrem Verhältnisse zu einer andern auf das Object einer Vorstellung schliesse, die ich nicht wahrnehmen kann, und dieses Object für eine Ursache erkenne,

In der III. Analogie ist aber Gott weder der Gegenstand einer Wahrnehmung, noch auch etwas, worauf ich, aus einer andern Wahrnehmung, die Aehnlichkeit hätte mit einer in die Sinne fallenden Ursache ähnlicher Wirkungen, schliessen könnte; ja, da Gott nicht in der Zeit ist, so kann er auch nicht einmal in der Zeit vor der Welt als Ursache derselben vorhergehen, zumal da auch nicht einmal die Welt, sondern nur das, was in der Welt ist, sich in der Zeit befindet, folglich können wir uns Gott auch nicht einmal als Ursache der Welt denken, sondern er ist nur ein Analogon einer Ursache, und wird nur analogisch als Ursache gedacht, aber nicht für die Ursache erkannt, weder aus der Erfahrung, noch durch einen Schluss.

2. Kant beweiset nun, daß es gar keine Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen) geben kann, ohne eine solche nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen unter einander durch die Verhältnisse der Erfahrung (M. I, 256). Der Beweis ist dieser. Unter einem Gegenstande der Erfahrung (einer Erscheinung) verstehen wir den Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen Anschauung (sinnlichen Vorstellung) denkt, die nicht durch unsre Willkühr, etwa aus der bloßen Phantasie entspringt, und auch nicht nothwendig in uns vorhanden ist, und daher mit Empfindung (oder Bewustseyn der unwillkührlichen Veränderung unsers innern Zustandes in Beziehung auf eine Vorstellung) verbunden ist. Eine solche Anschauung heist eine empirische, z. B. die einer Lichtflamme, im Gegensatz gegen eine reine, dergleichen die Anschauungen der Geometrie sind. Soll nun der Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen empirischen Anschauung denkt, nicht ein Spiel der imagination, seyn so, muß es 1) ein Object seyn, das wir uns allein dadurch denken können, daß wir die Wahrnehmungen, die wir haben, mit einander verknüpfen, und 2) diese Verknüpfung nicht, wie bei den Objecten der Phantasie, willkührlich und zufällig, sondern nothwendig seyn. Folglich muß jedes Object der Erfahrung unter einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen

seyn. Denn das Object, das ich mir bei einer Wahrnehmung (mit Empfindung begleiteten Vorstellung) denke, ist nichts anders, als die Einheit, durch die ich die Wahrnehmungen verknüpfe, welche Einheit in einem Verstandesbegriffe besteht, und nicht etwa schon in den Wahrnehmungen selbst liegt. In jeder Wahrnehmung liegt zwar der Grund, der es mir möglich macht, die Eindrücke auf meine Sinne, die nach und nach in dem Bewußtseyn zu einander kommen, durch reinen Verstandesbegriff mit einander zu verbinden, aber diese Verbindung selbst liegt doch nicht schon in dem, was wir wahrnehmen, sondern wir bringen diese Verknüpfung erst hinein. Sobald wir nehmlich sinnliche Eindrücke empfangen, und also wahrnehmen, so verbindet der Verstand diese Wahrnehmungen durch den, übrigens unbestimmten Begriff: Gegenstand, er thut gleichsam den Ausspruch: das ist ein Gegenstand. Was wir also wahrnehmen, sind nicht etwa schon Gegenstände, denn dann wären sie schon verknüpft, und die Vorstellungen kämen verknüpft in uns hinein, welches unmöglich ist, weil sie nach und nach aufgefaßt (apprehendirt, oder ins empirische Bewußtseyn aufgenommen) werden. Dann fängt der Verstand an, den Gegenstand durch die reinen Verstandesbegriffe zu bestimmen. Zu dieser Bestimmung gehört nun auch die Verknüpfung der Gegenstände untereinander, ohne welche sie ebenfalls isolirt seyn würden, folglich die Wahrnehmung mehrerer Objecte wiederum keine Erfahrung, sondern ein Spiel der Phantasie seyn würde.

3. Die Verknüpfung mehrerer Objecte miteinander beruhet aber darauf, daß sie in eine gewisse Zeit gesetzt werden, weil ich ein Object nur dadurch als vorhanden bestimme, daß ich es in eine bestimmte Zeit setze. Denn die Zeit ist die Form, in der alle Erfahrungen gemacht und alle Erscheinungen angeschauet werden. Folglich besteht die Verknüpfung der Objecte darin, daß sie einander, durch gewisse Verstandesbegriffe, mit Nothwendigkeit die Zeit bestimmen, in welcher sie vorhanden sind, wodurch sie als in einem objectiven Verhältnisse zu einander in der Zeit vorgestellt werden. Nehmlich

a. das eine Object wird als zu jeder Zeit vorhanden erkannt, und das andere als zu einer gewissen Zeit existirend; das geschieht durch die Begriffe Substanz und Accidenz;

b. das eine Object wird so erkannt, daß es vor dem andern nothwendig vorhergehet; dies geschieht durch die Begriffe Ursache und Wirkung;

c. die Objecte werden als zu einer und derselben Zeit existirend erkannt; dies geschieht durch den Begriff der Wechselwirkung (M. 258).

Mehr Zeitbestimmungen giebt es aber nicht als diese drei, weil es nicht mehr *Modi* oder Zeitbeschaffenheiten giebt als drei, nemlich a. Beharrlichkeit, b. Folge, und c. Zugleichseyn. Also giebt es auch nicht mehr Verhältnisse der Erfahrung, durch die ein Gegenstand durch den andern bestimmt, das ist beide in Verknüpfung mit einem, der erkannt werden kann, als diese drei:

a. das Verhältniß der Substantialität oder Beharrlichkeit:

die Substanz zum Accidenz, oder
das Beharrliche zum Wechselnden.

b. das Verhältniß der Causalität oder Folge:

die Ursache zur Wirkung, oder
das nothwendig Vorhergehende zum nothwendig Folgenden.

c. das Verhältniß der Wechselwirkung oder des Zugleichseyns:

die eine Wechselwirkung zur andern, oder
die Ursache, die zugleich Wirkung ist, zu ihrer Wirkung, die zugleich ihre Ursache ist.

Hieraus entstehen nun eben so viele Regeln der Verknüpfung der Objecte der Erfahrung durch diese Verhältnisse zu einer neuen Erfahrung; nemlich drei Analogien der Erfahrung, welche die Identität des Verhältnisses zweier Gegenstände der Erfahrungen (Erscheinungen) mit einem der drei Verhältnisse der Erfahrung auslagen.

a. Die Analogie der Beharrlichkeit oder Substantialität.

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd.

L

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie Substanz und Accidenz.

b. Die Analogie der Folge oder Causalität.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie Ursach und Wirkung.

c. Die Analogie des Zugleichseyns oder Wechselwirkung.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie eine Wechselwirkung zur andern.

Nun sind aber in diesen Analogien Wahrnehmungen die Glieder des einen Verhältnisses und Verstandesbegriffe die Glieder des andern, und es scheint also anfänglich, als ob auch in der Erfahrung nur analogisch gedacht, aber nicht erkannt werden könnte, weil Wahrnehmungen und Verstandesbegriffe ganz verschiedene Dinge sind. Allein es ist hier eine vermittelnde Vorstellung, die Zeit, welche durch den Fluß der Wahrnehmungen gleichsam wahrgenommen wird, und doch auch darin mit den Verstandesbegriffen gleicher Art ist, daß sie *a priori* ist. Eine solche vermittelnde Vorstellung heist ein Schema. Sie giebt den Verhältnissen der Erfahrung Bedeutung, denn ohne die Zeit ist das Verhältniß der Ursache zur Wirkung nicht mehr eine Bestimmung der Objecte, sondern nur der Begriffe. Denn was z. B. nicht nothwendig in der Zeit vorhergehet, kann nur noch nothwendig in der Gedankenreihe vorhergehen, und ist dann nicht mehr Ursache, sondern Grund (der Erkenntniß). Daher entspringen aus den drei metaphysischen Verhältnissen der Verknüpfung die drei logischen

a) des Subjects und Prädicats,

b) des Grundes und der Folge,

c) der ausschließenden Bestimmung.

Die reine Anschauung der Zeit macht nun, daß die Wahrnehmungen, die in der Zeit sind, mit den reinen Verstandesbegriffen, die erst durch die Zeit metaphysische Bedeutung bekommen, gleichartig werden; daher entspringt hier durch die Analogie wirklich Erkennt-

nifs, und ich kann nun z. B. sagen, in jeder Erfahrung muß Urfach und Wirkung zu finden seyn (M. L. 259. C. 220).

4. Die Analogien der Erfahrungen sind also Grundsätze des Verstandes, durch die die Gegenstände der Erfahrung erkannt werden. Sie haben aber, eben weil sie Analogien sind, etwas an sich, wodurch sie sich von den Grundsätzen der Mathematik wesentlich unterscheiden. Die Grundsätze der Mathematik, z. B. zwischen zwei Puncten giebt es nur Eine gerade Linie, bestimmen etwas im Object selbst, aber die Analogien der Erfahrung bestimmen nur, ob und wie das Object vorhanden ist, oder das Daseyn, und das Verhältniß der Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen) in der Zeit, in Ansehung ihres Daseyns. Dafs in jeder Erfahrung Etwas Urfach und Etwas Wirkung seyn müsse, bestimmt nicht dieses Etwas selbst, sondern die Art, wie es im Verhältnisse auf das andere in der Zeit vorhanden ist, nemlich so, dafs es entweder (als Ursache) nothwendig ehe vorhanden ist als das andere, oder (als Wirkung) später (C. 220).

5. Das Daseyn läßt sich aber nicht construiren, oder in der Anschauung (sinnlich) darstellen. Es läßt sich z. B. weder durch die Phantasie, noch in der Erfahrung selbst vor die Sinne bringen, wie etwas nothwendig oder zufällig, früher oder später, immer oder nur eine Zeitlang, zu derselben oder zu verschiedener Zeit, vorhanden ist; so wie sich die Gröfse der Ausdehnung und der Grad der Empfindung darstellen läßt. Aus der Ursache läßt sich nicht die Wirkung, aus der Substanz nicht das Accidenz, aus einer Wechselwirkung nicht die andere so *a priori* darstellen, wie eine Gröfse aus der andern, z. B. 4 aus 6, wenn ich von letzterer 2 hinweg nehme. Wenn ich daher auch die Verhältnisse der Erfahrung habe, so kanu ich z. B. nicht sogleich daraus, dafs ich ein Object der Erfahrung als Ursache betrachte, die Wirkung derselben darstellen, oder umgekehrt. Man betrachtete den Blitz lange als Wirkung, aber seine Ursache konnte man nicht darstellen, sondern man suchte sie, man gab sich Mühe, sie zu finden, zu

entdecken (f. Analogie, 18. 19). Die Analogien der Erfahrung sind also, wie alle Analogien, nicht constitutiv, darstellend, sondern regulativ, dienen als Regeln zum Suchen und Finden des einen Gliedes des Verhältnisses der Objecte in der Zeit zum andern (M. 262).

6. Diese Analogien haben aber nun allein Bedeutung und Gültigkeit als Grundsätze des Gebrauchs des Verstandes zu Erfahrungen. Denn wenn ich z. B. den Begriff der Ursache auf überfinnliche Gegenstände, von denen Begriffe aus der Vernunft, und nicht durch Wahrnehmungen, entspringen, anwenden wollte, etwa auf Gott, und Gott als Ursache der Welt erkennen wollte, so ist ja Gott, weil er nicht sinnlich wahrgenommen wird, nicht in der Zeit. Da nun hier das vermittelnde Schema, die Zeit, wegfällt in dem Verhältniss:

Wie die Ursache zur Wirkung, so Gott zur Welt:

so ist hier nicht nur keine Gleichartigkeit zwischen Gott und dem Verstandesbegriff Ursach, sondern der Begriff Ursach verliert hier auch seine metaphysische Bedeutung einer nothwendigen Bedingung einer in der Zeit darauf folgenden Wirkung, und behält nur noch seine logische eines Erkenntnißgrundes. Denn da weder Gott noch die Welt in der Zeit sind, so kann auch Gott nicht nothwendig in der Zeit, als Bedingung vor der Welt hergehen. Der Begriff der Ursache kann also nicht gültig auf andre Objecte, als solche, die durch Wahrnehmung in der Zeit bestimmt werden (Erscheinungen) angewendet werden, und gilt also nun von Erfahrungen.

7. Alle empirische Analogien können auf eine von diesen Analogien der Erfahrung gebracht werden, z. B. die Analogie, wie sich verhält der Baum zur Frucht, so die Gefinnung zur Handlung, ist die Identität zweier Verhältnisse, die mit dem Verhältnisse der Causalität identisch sind, und kann daher auf die Analogie der Causalität gebracht werden: wie die Ursache zur Wirkung, so die Gefinnung zur Handlung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch, II. Hauptst. III. Abschn. 3. S. 218. — 224.

Analogie der Substanzialität,

Analogie der Subfistenz, oder der Beharrlichkeit, *analogia subsistentiae*.

Sie ist diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenstände der Erfahrung in einem solchen Verhältnisse vorgestellt werden müssen, das mit dem metaphysischen Verhältnisse der Substanzialität identisch ist (Analogie 15).

1. Diese Analogie heist: in allen Erscheinungen ist etwas, das sich zu einander verhält, wie die Verstandesbegriffe Substanz und Accidenz zu einander.

Da nun alle Erscheinungen, oder Gegenstände der Erfahrung, in der Zeit sind, und Substanz und Accidenz Begriffe sind, die die Zeit in Ansehung ihrer Dauer bestimmen, so kann man sagen, in jeder Erscheinung ist etwas, was beharrt, oder dem der Begriff Substanz zukömmt, und etwas, das wechselt, oder dem der Begriff Accidenz zukömmt. S. Substanz. Accidens. Da nun das Wechseln der Accidenzen den Zustand der Substanz verändert, so kann uns kein Gegenstand vorkommen, welcher nicht beständigen Veränderungen unterworfen wäre, und von dem wir uns vorstellen könnten, daß er je aufhören könnte, vorhanden zu seyn, so wie das Entstehen desselben aus Nichts uns darum ebenfalls unbegreiflich ist.

Im innern Sinn, in unserm Gemüth, finden wir zwar keine Substanz, aber wir knüpfen die Accidenzen im innern Sinn an das Beharrliche im äußern Sinn. Aber wir bedürfen auch keines Beharrlichen im innern Sinn. Dieses wird deutlich werden, wenn wir uns die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser Analogie der Substanzialität auseinander setzen (M. I. 265).

2. Alle Erscheinungen oder Gegenstände der Erfahrung sind in der Zeit, a. diejenigen, die in unserm Gemüth vorkommen, Gedanken, Gefühl u. s. w.; denn die Zeit ist die Form des innern Sinnes, und b. auch diejenigen, die wir als außer uns vorhanden anschauen, oder sich uns sinnlich darstellen, denn da

auch der äufere Sinn feinen Grund in unfrem Gemüth hat, fo ift auch alles äufere, obwohl nur mittelbar, im Gemüth, und folglich in der Zeit. Die Zeit felbft aber wechfelt nicht, fondern ift immer in uns vorhanden oder beharrliche Form der innern Anfchauung, aber in ihr gehet der Wechsel vor. Soll nun etwas durch Wahrnehmung in der Zeit beftimmt, und alfo die Zeit wahrgenommen werden, welches von der reinen Zeit nicht möglich ift, fo mufs in der Zeit etwas als beharrlich vorftellt werden, woran der Wechsel wahrgenommen wird. Folglich mufs in allen Erfcheinungen etwas durch den Begriff der Subftanz (Subftat der Zeit oder Repräfentant der Zeit als beharrlicher Form) gedacht werden, und etwas als Accidenzen, die in einem beftändigen Wechsel begriffen find, und durch ihre Folge die empirifche Zeit vorftellen. Kant drückt in der Analogie noch die Anwendung der Gröfse auf die Beharrlichkeit aus, indem er fagt, das Quantum wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Allein fo richtig das ift, fo gehört das doch nicht eigentlich in die Analogie der Subftanzialität, welche ein Grundfatz der Transfcendentalphilofophie ift, dahingegen jene Anwendung des Begriffs der Gröfse darauf, wie auch schon das Wort Natur lehrt, in die Metaphyſik der Natur gehört. Wahrfcheinlich wollte der vortreffliche Denker, durch den Zufatz: das Quantum derfelben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert, zu erkennen geben, dafs feine Analogie der Subftanzialität eigentlich das alte Gefetz von der Beharrlichkeit des Quantums der Subftanz fei, um faßlicher zu werden.

3. Wir haben nun zweierlei Folge wahrzunehmen und von einander zu unterfcheiden, die fubjective Folge in unfrem Gemüth und die objective Folge der Gegenftände. In unfrem Gemüth allein haben wir keine Folge zu unterfcheiden, fondern blofs wahrzunehmen, und da ift es genug, dafs etwas aufser uns beharret, an das wir den innern Fluß unfre Vorftellungen halten, und darnach beftimmen, wann wir jede Vorftellung haben, und dafs wir es find, die fie haben. Gäbe es gar nichts beharrliches aufser uns, woran unfre Gedanken-

reihe gleichsam wie ein Strom vor einem Felsen vorbei flösse, so wäre kein fester Punct, der Verbindung hinein brächte, und der unser Bewußtseyn der einen Vorstellung an das Bewußtseyn der andern anknüpfte, wir würden in jedem Augenblick nicht nur anders bestimmt, sondern das, was bestimmt würde, verflösse jedesmal mit der Bestimmung, und in jedem Augenblick wäre ein anderes Ich da, das wieder einem folgenden wiche. Wäre aber eine Substanz im Gemüth, an der wir den Wechsel der innern Accidenzen wahrnähmen, dann wäre die Einheit zwischen innerer und äußerer Erfahrung aufgehoben, und unfre Gedanken und Gefühle, kurz alle innern Bestimmungen verflössen in einer andern Zeit, als die äußern (C. 224).

4. Wenn wir wahrnehmen, so fassen wir nicht etwa alles mit einem male auf, sondern dieses Auffassen (Apprehendiren) des Stoffs zur Erfahrung geschiehet nach und nach, obwohl oft mit großer Schnelligkeit; eine Vorstellung folgt auf die andere, und macht wieder der andern im Bewußtseyn Platz. Wir sehen nicht etwa mit einemale das ganze Haus, sondern wir fassen alle Theilvorstellungen, die in der Vorstellung Haus enthalten sind, nach und nach auf. Das Auffassen des Mannichfaltigen in der Vorstellung eines Hauses kann uns also nicht lehren, ob dieses Mannichfaltige zugleich sei, oder eben so in dem Objecte auf einander folge, als in der Wahrnehmung, wofern nicht an dem Hause etwas zum Grunde liegt, was jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, so daß aller Wechsel und alles Zugleichseyn an demselben nichts als so viel Arten (*modi*) der Zeit sind, nehmlich Zeitfolge und Gleichzeitigkeit. Nur an dem Beharrlichen (der Substanz) ist also alle Zeitbestimmung durch den Wechsel der Accidenzen möglich. Das Beharrliche ist daher der Gegenstand in der Erscheinung, das Accidenz aber nur die Art, wie es vorhanden ist (C. 225).

5. Es ist noch nie einem Philosophen eingefallen, diesen Grundsatz der Beharrlichkeit zu beweisen, obwohl zu allen Zeiten, nicht bloß der Philosoph, sondern auch der gesunde Menschenverstand ihn vorausgesetzt hat.

Er stehet auch nur selten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig *a priori* bestehenden Gesetze der Natur, f. Naturgesetze. Der Grund davon, daß er nicht ist bewiesen worden, liegt darin, daß der Beweis nicht kann aus Begriffen (dogmatisch) geführt werden, und daß man nicht darauf fiel, die Gesetze der Natur von der Beschaffenheit unfres Erkenntnisvermögens (critisch) abzuleiten (C. 227).

6. Folgesätze aus dieser Analogie sind:

a. daß die Substanz weder vermehrt noch vermindert werden kann. Wenn z. B. das Holz verbrannt ist, so muß die Substanz desselben noch vollständig, nur mit andern Accidenzen, in Rauch und in der Asche, vorhanden seyn.

b. daß aus Nichts nie Etwas, und Etwas nie zu Nichts werden kann; *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, ist schon ein richtiger Satz der Alten. (*Perfii Satyr. III. v. 84.*). οὐδεν εὐτε γινεσθαι οὐτε φθιγεσθαι των ὄντων sagt Parmenides (*Aristoteles de Coelo lib. III. Cap. I.*). Democrit lehrte μηδεν εκ τι μη οντος γινεσθαι μηδεν εις το μη ου φθιριεσθαι (*Diog. Laert. in vita Democrit. lib. IX. segm. 44.*). Xenophanes und Zeno hatten ebenfalls den Grundsatz μη εδουχεσθαι (es sei nicht möglich) γινεσθαι μηδεν εκ μηδενος (*Aristot. libr. de Xenophane, Gorgia et Zenone Cap. I.*) und Lucrez sagt:

Nullam rem e Nihilo gigni divinitus unquam.

(*de rerum natura lib. I. v. 151.*) und (*lib. I. v. 206. 216. 217*)

Nil igitur fieri de Nilo posse fatendum est —

Huc accedit, uti quidque in sua Corpora

Diffoluat natura, neque ad Nihilum interimat res.

f. übrigens Substanz. Veränderug. Accidenz. (C. 228.)

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th.
I. Abth. II. Buch. I. Hauptst. III. Abschn. 3. A. S.
224 — 229.

Analogie der Urfache und Wirkung,

Analogie der Causalität oder der Zeitfolge, Grundsatz der Erzeugung, *analogia causalitatis*.

Sie ist diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenstände der Erfahrung in einem solchen Verhältnisse vorgestellt werden müssen, das mit dem metaphysischen Verhältnisse der Causalität (Analogie 15) identisch ist.

1. Diese Analogie heist: Alle Erscheinungen stehen in Aufsehung des Wechsels der Accidenzen mit einander in dem Verhältnisse der Urfache zur Wirkung. Alles, was daher von Accidenzen in der Natur vorkömmt, es mag im äussern oder im innern Sinn seyn, muß die Wirkung einer Urfache, und in Verbindung mit der Substanz die Urfache einer Wirkung seyn, f. Urfache, Wirkung. Die äussern Gegenstände sind aber auch die Urfache unsrer Vorstellungen im innern Sinn, und umgekehrt, so daß also diese Analogie sich in vier verschiedene Analogien auflöset, nach der Identität der vier folgenden Verhältnisse mit dem Verhältnisse der Causalität, nemlich

a. der äussern Objecte unter sich, wovon hier die Rede ist;

b. der innern Objecte (Anschauungen, Gedanken, Gefühle u. f. w.) unter sich, wovon in der Logik und Psychologie die Rede ist;

c. d. der äussern Objecte mit den innern, und umgekehrt, wovon hier (in Aufsehung der Erkenntniß überhaupt), aber auch in der Moral und Teleologie gehandelt wird.

2. Dieses ist der berühmte Grundsatz, dessen Beweis in der Leibnitz-Wolfschen Philosophie gänzlich verunglückt ist. Der Grund ist, weil man diesen Beweis dogmatisch oder aus Begriffen führen wollte, welches nicht möglich ist, auch verwechselte man den metaphysischen Begriff der Urfache (*principium essendi*) mit dem logischen Begriff des Grundes (*principi-*

170 Analogie der Urfache und Wirkung.

pium cognoscendi). Der dogmatische Beweis, den z. B. Baumgarten (*Metaphys. Ontol.* 3. Kapit. §. 218.) führt, ist dieser: „Die Wirklichkeit eines zufälligen endlichen Dinges ist eine zufällige Beschaffenheit, folglich hat sie keinen hinreichenden Grund (nämlich der Erkenntnis derselben) in seinem Wesen, auch nicht in seinen Eigenschaften, folglich nicht in seinen innerlichen Bestimmungen. Nun muß aber seine Wirklichkeit einen hinreichenden Grund haben (aus welchem sie erkannt wird), folglich muß derselbe außer dem zufälligen und endlichen Dinge angetroffen werden, in Dingen, die seine Urfachen sind, (weil der Grund der Wirklichkeit eines Dinges seine Urfache heißt). Folglich kann ein zufälliges und endliches Ding nicht wirklich seyn, wenn es nicht außer sich Urfachen hat“. Allein da Baumgarten den Grund (§. 14.) erklärt, „es sei dasjenige, woraus erkannt werden kann, warum Etwas sei,“ so ist Grund und Erkenntnisgrund identisch; nun ist aber die Urfache eines Dinges dasjenige, was nothwendig vor demselben hergehen muß, und nicht das, was den Erkenntnisgrund der Wirklichkeit enthält, denn der Erkenntnisgrund ist ein Gedanke, die Urfache aber ein Gegenstand. Dieser Beweis hat also zwei Fehler, 1) die Verwechslung der Urfache mit dem Grunde, 2) die Voraussetzung dessen, was erst bewiesen werden soll; denn der Schluß heißt so: wenn ein Ding seinen zureichenden Grund nicht in sich selbst hat, so muß es ihn in einem Dinge außer sich haben, ein solches Ding heißt aber seine Urfache; aber das nur dann, wenn es überhaupt einen zureichenden Grund hat, welches aber nur dann der Fall ist, wenn es überhaupt für unsern Verstand erkennbar ist. Wir können also nur schließen, daß das, was von unserm Verstand soll begriffen werden, einen Grund haben müsse, denn der Grund ist eben das, woraus es begriffen wird. Und so kann denn auch die Analogie der Causalität nicht aus Begriffen (dogmatisch), sondern bloß kritisch (durch Untersuchung unsers Verstandesvermögens und der Bedingungen der Erfahrung) bewiesen werden. Dieses geschieht nun so:

Zuerst kömmt eine Vorbereitung zu diesem Beweise. Es muß nemlich aus dem, was in den Artikeln Analogie der Erfahrung und Accidenz ist gezeigt worden, hier vorausgesetzt werden, daß alle Erscheinungen der Zeitfolge Veränderungen der Substanz d. i. ein Wechsel der Accidenzen sind; ein Entstehen und Vergehen der Accidenzen, aber nicht der Substanzen, oder des Beharrlichen (M. I. 275). Nach dieser Vorbereitung folgt der Beweis.

Ich nehme wahr, daß Erscheinungen auf einander folgen, oder verknüpfe zwei entgegengesetzte Zustände der Substanz in der Zeit (C. 233: 243.). Alles dieses gehet also in meinem Gemüth vor. Diese Verknüpfung aber ist entweder willkührlich, d. i. es stehet bei mir, welcher Zustand zuerst, und welcher zuletzt kommen soll; oder sie ist nothwendig, d. i. ich bin mir bewußt, daß der eine Zustand immer der erste und der andere immer der letzte seyn muß. Im ersten Fall ist die Verknüpfung subjectiv, bloß in meiner Einbildungskraft und nicht in den Objecten; im letztern Fall aber wird die subjective Verknüpfung in eine objective verwandelt, d. h. sie wird nicht bloß als in meinem Gemüth befindlich vorgestellt, sondern ist zugleich in den Erscheinungen (Gegenständen der Erfahrung selbst). (M. I. 285.) Soll also die objective Folge der Dinge von der subjectiven unterschieden werden können, und die erstere nicht für die letztere gehalten werden, so muß sie mit Nothwendigkeit verbunden seyn. Nothwendigkeit ist aber nur *a priori* möglich, folglich muß die Verknüpfung, ein Werk des Verstandes, durch einen reinen Begriff im Verstande vorgehen, welches der Begriff der Ursache ist, und in allen Erscheinungen muß daher das Verhältniß der Ursache zur Wirkung vorkommen, wenn sie durch Begriffe erkannt werden (M. I. 276).

3. Durch die Analogie der Ursache und Wirkung kann also allein die objective Folge der Gegenstände von der subjectiven Folge im Gemüth unterschieden werden. (C. 234. 243.). Das Auffassen (die Apprehension) des Mannichfaltigen der Vorstellungen geschieht jederzeit nach und nach (successiv). Die Vorstellungen der Theile in der Anschauung

folgen auf einander. Denn wir können nicht mehr als Eine Vorstellung auf einmal auffassen, und uns vorstellen, daher muß eine Vorstellung immer der andern Platz machen, und alle unsre Vorstellungen, wenn es uns auch so vorkömmt, als wenn manche gleichzeitig wären, weil der Zeitunterschied zwischen ihnen unendlich klein ist, sind doch alle nach einander. Hierdurch wird nun noch kein Object vorgestellt, weil durch diese Folge, die allen Apprehensionen gemein ist, nichts von etwas andern unterschieden wird. Es muß also unterschieden werden können, ob die Zeitfolge (Succession) in den Anschauungen bloß in mir, in meinem Subject (subjectiv), oder in jedem Subject (allgemein), folglich in den Gegenständen (objectiv) ist; das geschieht nun durch einen Verstandesbegriff, der Nothwendigkeit in die Succession bringt, wodurch sie aufhört willkürlich, und bloß in der Apprehension zu seyn. So ist z. B. die Apprehension des Mannichfaltigen in der Erscheinung, die wir Haus nennen, successiv. Nun ist die Frage, ob die Succession bloß in unserm Gemüth, oder auch in der Erscheinung sei? d. h. ob wir das aufgefaßte Mannichfaltige so mit einander verbinden können, daß wir uns die Folge als willkürlich vorstellen, wodurch das Ganze derselben bloß als Vorstellung im Gemüth erkannt wird, oder daß wir uns die Folge als nothwendig und unabhängig von unsrer Willkühr vorstellen, wodurch das Ganze als Gegenstand von Vorstellungen, und zwar in dem Verhältnisse von Ursach und Wirkung erkannt wird; die Vorstellung oder die subjective Folge in der Apprehension stimmt mit dem objectiven im Gegenstande überein, und unsre Erkenntniß ist metaphysisch wahr, denn die metaphysische Wahrheit bestehet eben in der Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem Gegenstande.

4. Wenn etwas geschehen, d. h. ein Zustand der Substanz wirklich werden soll, der vorher nicht war, so kann das nicht wahrgenommen oder voraus angenommen werden, als nur dann, wenn ein Zustand vorhergeht, welcher diesen neuen Zustand nicht in sich enthält. Aber eben so ist es auch in der Apprehension, ich fasse

einen Eindruck in das Bewußtseyn auf, der vorher nicht in meinem Bewußtseyn war. Dieses ist bei aller Verknüpfung der ins Bewußtseyn aufgefaßten Vorstellungen der Fall. Nun soll sich aber das Mannichfaltige sinnlicher Eindrücke, das ich aufgefaßt habe, noch von bloß subjectiven Vorstellungen unterscheiden, so daß ich nicht allein sagen kann, ich stelle mir das so vor, sondern das ist wirklich so geschehen, wie ich es mir vorstelle. Wenn nun die Folge in der Apprehension so beschaffen ist, daß auf den Zustand A der Zustand B folgt, aber es mir nicht möglich ist, auf den Zustand B den Zustand A folgen zu lassen, und also meine Apprehension an die erste Ordnung gebunden ist, so ist die Ordnung nothwendig, ihr Gegentheil nicht möglich (M. I. 278. C. 236).

5. Die Apprehension der beiden Zustände geschieht also nach einer Regel, welche zugleich einen Unterschied unter den Erscheinungen macht, indem auf A auch nicht C, und auf B nicht A folgen kann. Dann muß ich also sagen, die Folge ist nicht bloß in meinem Gemüth, denn sonst wäre sie willkürlich, sondern in den Erscheinungen (den Gegenständen der Erfahrungen) (M. I. 279. C. 283).

6. Die Regel ist also die: in dem Zustande A einer jeden Substanz liegt die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weise der Zustand B derselben oder einer andern Substanz auf den Zustand A folgen muß, welches Verhältniß des A zu B dasjenige ist, was durch die beiden Verstandesbegriffe Ursache und Wirkung gedacht wird (M. I. 289). Man nennt diese Regel auch den Satz vom zureichenden Grunde, besser aber den Satz der Ursache oder das Princip der Causalverknüpfung, damit er nicht, wie es bisher geschahe, mit dem Satze des zureichenden Erkenntnisgrundes, für welchen jener Name eigentlich gehört, verwechselt werde (C. 245).

7. Gelezt, unser Verstand hätte nicht die Verstandesbegriffe der Ursache und Wirkung, um durch sie Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, so könnte er sich auch keinen Zustand A vorstellen, auf welchen der

Zustand B nach einer Regel folgen müßte. Dann wäre die Apprehension bloß subjectiv, bloß in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber nicht für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects bestimmt. Wir hätten dann bloß ein Spiel von Vorstellungen, und könnten nicht sagen, so ist es im Object, wir könnten dann unsere Vorstellungen auf kein Object beziehen, und hätten Vorstellungen, ohne daß wir dadurch einen Gegenstand erkennen. Denn unsere Vorstellungen wären nicht durch ein Zeitverhältniß bestimmt, und könnten also durch kein Zeitverhältniß von einander unterschieden werden. Kurz, es folgten da nur zwei Zustände im Gemüth, zwei Apprehensionen; aber nicht zwei Zustände in den Erscheinungen aufeinander.

3. Es ist also hier ein großer Unterschied zwischen dieser Theorie, welche das Gesetz der Causalität in den Verstand setzt, und behauptet, daß der Verstand, durch diejenige seiner Regeln, welche Analogie der Causalität heißt, die Zeitfolge in dem aufgefaßten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit bestimme, und der, welche behauptet, daß die Gegenstände der Erfahrung selbst dann Ursachen und Wirkungen sind, wenn sie auch kein solcher Verstand, wie der unsere, durch seine Grundsätze verknüpft, und daß unser Verstand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als daß er wahrnehme, welcher Gegenstand eine Ursache und welcher eine Wirkung sei. Durch die vorgetragene Theorie wird nemlich gelehrt, daß alles, was wir wahrnehmen, ein Mannichfaltiges sinnlicher Vorstellungen sei, das, ob es wohl im Raume, also außer uns, angeschauet werde, doch eigentlich mit sammt dem Raume sowohl in unserm Gemüth sei, als unsere Gedanken, nur daß es durch eine uns unbegreifliche Einwirkung aufs Gemüth in uns komme, und durch die Beschaffenheit des Gemüths als außer uns vorgestellt werde, um es von bloßen Gedanken zu unterscheiden, die durch uns allein im Gemüth entstehen. Da nun also das Mannichfaltige der Erfahrung als sinnliche Anschauung in uns ist, so verbindet der Verstand dasselbe vermittelt der Zeitfolge, in der es aufgefaßt wird, zu einem Ganzen, und zwar so, daß er entweder die Zeitfolge als

willkürlich bestimmt, und das nennen wir die subjective Folge sinnlicher Vorstellungen, oder so, daß er die Zeitfolge als nothwendig bestimmt, und das nennen wir eine objective Folge der Gegenstände, und schreiben die Folge in unsrer Apprehension diesen Gegenständen zu, oder erkennen sie, nach dem Verhältnisse der Verstandesbegriffe, Urfache und Wirkung. Nach der bisher gewöhnlichen Theorie ist hingegen alles, was wir wahrnehmen, wirklich so außer uns in einem Raume vorhanden, und so, daß das eine Ding Urfache und das andere Wirkung ist, und wir wüßten nichts von Urfache und Wirkung, wenn wir diese Begriffe nicht hätten aus der Erfahrung kennen gelernt, und eben so von der Erfahrung abstrahirt, wie die reine Mathematik ein Abstractum von den Körpern seyn soll.

9. Allein hätten wir die Begriffe Urfache und Wirkung aus der Erfahrung abstrahirt, so wäre weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit mit ihnen verbunden. Wir könnten nicht sagen, alles, was geschieht, hat seine Urfache, sondern nur, alles, was wir wahrgenommen haben, hätte sie, ja von vielem haben wir sie noch nicht einmal gefunden, und dennoch behaupten wir, die Ursachen sind uns nur verborgen, sie sind dennoch vorhanden oder vorhanden gewesen, als sie diese Wirkungen hervorbrachten. Auch könnten wir nicht behaupten, was geschieht, muß seine Urfache haben, denn gesetzt, wir hätten auch immer die Ursachen aller Begebenheiten entdeckt, so haben wir ja doch nicht erfahren, daß es keine Begebenheit ohne Urfache geben könne, denn das läßt sich nicht erfahren, sondern wäre höchstens ein Schluß aus einer Erfahrung, aber aus welcher? Es giebt keine Erfahrung, aus der sich so etwas schließen ließe. Der Satz, alles, was geschieht, hat seine Urfache, wäre dann in diesem Umfange erdichtet, und nicht gültig für jeden Denker, denn er beruhete höchstens auf Induction, nemlich auf einer Menge Fälle von solchen Begebenheiten, deren Urfache man gefunden habe, so daß sich hoffen lasse, die andern Begebenheiten, deren Ursachen man nicht kenne, würden wohl auch ihre wirkenden Ursachen gehabt haben. Allein auch

176 Analogie der Ursache und Wirkung.

der Begriff Ursache und Wirkung hat die Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit in sich, denn nur das ist Ursache eines Zustandes, das immer und nothwendiger Weise vor demselben hergethet, und das ist Wirkung einer Ursache, das immer und nothwendiger Weise auf sie folgt. Was aber diese Merkmale hat, kann nicht aus der Erfahrung, sondern muß *a priori* seyn. S. *a priori*.

10. Wenn wir also Ursachen und Wirkungen in der Erfahrung finden, und den Begriff davon abstrahiren können, so liegt das eben darin, daß wir schon durch unsern Verstandesbegriff diese Verknüpfung durch das Erfahrungsverhältniß der Ursache und Wirkung hinein gelegt haben, und diese Verknüpfung ging *a priori* vor der Erfahrung her, und war der Grund derselben. Wenn ich also frage, worin liegt denn das, daß gerade der Cajus der Vater des Titus ist, und nicht umgekehrt, das habe ich doch aus der Erfahrung, so ist die Antwort allerdings, weil ohne Erfahrung ich weder von Cajus noch Titus etwas wüßte, auch kann ich ohne Wahrnehmung nicht wissen, welcher in der Zeit voranging, aber hätte ich es wahrnehmen können, dann hätte mein Verstand eine solche nothwendige Verknüpfung in diese Wahrnehmungen gebracht, daß ich den Cajus für den Vater des Titus hätte erkennen müssen. Warum hätte er aber nicht den Titus zum Vater des Cajus gemacht? Eben darum, weil dann die Verknüpfung willkührlich, nicht objectiv, sondern in der bloßen Apprehension gewesen wäre, und also gar kein Erkenntniß von dem Verhältnisse der Zeitfolge zwischen beiden entstanden wäre. Der Grund, daß gerade Cajus und nicht Titus der Vater ist; liegt in beiden Objecten, der Grund des Objectiven aber in der Apriorität der Verstandesbegriffe, deren Grund begreifen zu wollen heißen würde, den Grund des Verstandes, wodurch wir begreifen, begreifen wollen, wozu, wenn kein Cirkel entstehen, und der Verstand sich auch nicht aus sich selbst begreifen sollte, doch etwas anders, als Verstand, nöthig seyn würde (M. 1. 283. C. 240).

11. Unter den Einwürfen, die man hiergegen gemacht hat, sind folgende die wichtigsten:

a. Die Folge gewisser Apprehensionen z. B. der musikalischen Töne c, d kann durch das Object bestimmt, also nicht blofs subjectiv seyn, ohne dafs der Ton c nach einer allgemeinen Regel die Apprehension des Tons d nach sich ziehet (Schmids Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse nach der zweiten Auflage §. 162. aus Ulrichs Institut. *Log. et Metaph.* §. 508 3 o). Antwort. Wenn die Apprehension des Tons d nach dem Ton c nicht blofs subjectiv seyn soll, so muß eine Ursache z. B. der Spieler vorhergehen. Die Folge des Tons d auf den Ton c ist dann blofs subjectiv, aber die Folge des Tons d auf seine Ursache, den Spieler, nothwendig und folglich objectiv.

b. Wer weifs, ob es überall nothwendig ist, dafs Erscheinungen durch den Verstand verknüpft werden sollen? Erscheinungen können ja wohl auch ganz andern Gesetzen unterworfen seyn, als Verstandesgesetzen, die selbst der Verstand nie fassen und den feinigsten unterwerfen kann? (Jacobs kritische Anfangsgründe zu einer allgem. Metaphysik, nach der ersten Auflage §. 86. Anmerk. 7, und Schmids angef. Buch nach der ersten Aufl. S. 220. ff.) Dann wäre nemlich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in den Erfahrungsurtheilen nur angemast und eingebildet. Allein hier werden Erscheinungen mit Dingen an sich verwechselt. Denn eben darum sind die Objecte Erscheinungen, weil sie nicht durch eine in dem Dinge selbst, sondern im Verstande gegründete Verknüpfung nothwendige Einheit haben, oder Erfahrungsobjecte sind, s. Erscheinung.

12. Aus der Analogie der Beharrlichkeit folgt, dafs die Analogie der Ursache und Wirkung blofs den Wechsel der Accidenzen betrifft. Die Substanz selbst ist diesem Grundsatz nur in Ansehung ihrer Veränderungen unterworfen, sie selbst aber entsteht und vergeht nicht, folglich hat sie auch keine Ursache, wie sie denn auch kein Erfahrungsobject, sondern nur das durch den Ver-

178 Analogie der Ursache und Wirkung

stand als nothwendig gedachte Substrat aller Erfahrung ist. Dahingegen das Accidenz allein keine Ursache seyn kann, weil jedes Accidenz wechselt, und folglich die Ursache des Wechsels zuletzt in der Substanz gedacht werden muß. Substanz ist also nie Wirkung, aber wohl Ursache, und Accidenz nur durch die Substanz Ursache, aber stets Wirkung (M. I. 294).

13. Das Entstehen ist also bloß Veränderung, und nicht Ursprung aus Nichts. Wenn dieser Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird, so heist er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde; ob zwar, wenn wir alle Dinge, als Ding an sich betrachten, sie ihrem Daseyn nach als abhängig von fremden Ursachen angesehen werden können; welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach sich ziehen und auf Erscheinungen, als mögliche Gegenstände der Erfahrung, die nicht Dinge an sich sind, und ihre Einheit durch den Verstand bekommen, nicht paßten würde. Also muß nach dieser evidenten Theorie in der Natur alles natürlich zugehen; und sollte wirklich etwas übernatürliches geschehen, so würde es doch immer unter das Naturgesetz der Causalität subsumirt, und für natürlich erkannt werden (M. I. 295. C 254).

14. Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, davon haben wir *a priori* nicht den mindesten Begriff, aber die Form kann *a priori* erwogen werden. Zur Erkenntniß der Veränderung wird nemlich die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch erlangt werden kann, z. B. die Erkenntniß der bewegenden Kräfte, oder, welches einerlei ist, gewisser successiven Erscheinungen, welche solche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung kann erwogen werden (C. 252).

15. Wenn nemlich eine Substanz aus einem Zustande *a* in einen andern *b* übergethet, so ist der Zeitpunkt, in welchem sich der Zustand *b* befindet, von demjenigen, in welchem der Zustand *a* war, unterschieden, und folgt demselben. Eben so ist auch der zweite Zustand *b* als eine wirkliche Beschaffenheit der Substanz vom Zustande *a*, wo

noch gar nichts von *b* war, wie *b* von *c* unterschieden, das ist, wenn der Zustand *b* sich vom Zustande *a* nur der GröÙe nach unterscheidet, so ist doch die Veränderung ein Entstehen des Unterschiedes zwischen *a* und *b*, $a - b$, von welchem im vorigen Zustande *a* noch nichts da war, und in Ansehung dessen dieser Zustand also, mathematisch ausgedrückt, $= 0$ ist (M. I. 297. C. 255).

16. Wie gehet nun ein Ding aus dem Zustand *a* in *b* über? (C. 225. Zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit, also geschieht der Uebergang in der Zeit. So wie also der Uebergang durch alle noch so kleine Zeittheilchen gehet, so muß auch die Causalität während aller dieser kleinen Zeittheilchen wirken, die Handlung muß also in so fern als gleichförmig auf alle diese kleine Zeittheilchen vertheilt gedacht werden, und ein solch Theilchen der Handlung in einem Zeittheilchen, in welchem ein Theilchen der Wirkung entspringt, heißt ein Moment f. Abprung (M. I. 298). Die Erscheinungen der vergangenen Zeit müssen also jedes Daseyn in der folgenden bestimmen, und es nach einer Regel festsetzen. Denn nur an den Erscheinungen können wir diese Continuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen, weil wir die Zeit selbst nicht wahrnehmen, und folglich eine Lücke in der Zeit seyn würde, wenn nicht jede Begebenheit mit der vorhergehenden genau zusammenhinge (M. I. 287. C. 244). S. Abprung.

17. Sextus Empirikus suchte schon den Grundsatz der Causalität umzustosen, oder wenigstens zweifelhaft zu machen. Er schloß so: Wer behauptet, es gebe Urfachen, behauptet es entweder ohne Grund, oder er hat Gründe zu seiner Behauptung. Haben nun die Gründe, die er anführt, keine Urfache, so muß man zugeben, daß etwas ohne Urfache entstehe, haben sie aber ihre Urfache im Verstande, so hätte diese Urfache wieder die ihrige, oder nicht, im letztern Falle hat man nicht nöthig, Urfachen anzuerkennen, im erstern Falle schließse ich immer so fort ins Unendliche. Die Widerlegung dieser Schlußfolge f. in dem Artikel

180 Analogie der Ursache und Wirkung.

cosmologische Idee der Abhängigkeit des Daseyns.

18. Ein zweiter Einwurf des Sextus Empirikus gegen den Grundsatz der Causalität ist folgender: Die Ursache folgt doch nicht auf ihre Wirkung, aber sie gehet auch nicht ihrer Wirkung vorher; denn wäre die Ursache schon da, ehe sie ihre Wirkung hervorbrächte, so wäre sie Ursache, ohne Ursache zu seyn, weil sie nur Ursache seyn kann, indem sie wirkt. Es bleibt also nichts übrig, als zu sagen, eine Ursache sei mit der Wirkung zu gleicher Zeit da. Das scheint nun Anfangs wahrscheinlich, untersucht man es aber näher, so wird man es widersprechend und absurd finden; denn wenn die Wirkung entstehen soll, so muß die Ursache sie hervorbringen, um sie hervorzubringen, muß die Ursache wirken, um zu wirken, muß sie da seyn, also muß die Ursache eher seyn, als sie wirkt.

19. In diesem Einwurf wird die Ordnung der Zeit mit dem Ablauf der selben verwechselt; das Verhältniß bleibt nemlich, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend, beide also zugleich seyn, aber das Verhältniß der Ursache zur Wirkung bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar, und die Ursache ist immer der Zeitordnung nach vor der Wirkung. Wenn man eine bleierne Kugel, die auf einem ausgestopften Kissen liegt, und ein Grübchen hinein drückt, als Ursache betrachtet, so ist diese Ursache mit der Wirkung zugleich, aber der Zeitordnung nach doch vor dem Grübchen. Dies ist das Zeitverhältniß der Verknüpfung durch Kräfte (der dynamischen, oder durch Ursache und Wirkung), d. i. derjenigen, wodurch das Daseyn der Zeit nach bestimmt wird. Denn hat das Kissen schon ein Grübchen, so folgt darum nicht auf das Grübchen eine bleierne Kugel (M.I. 291. C. 247).

20. Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige Erfahrungskennzeichen (empirische Criterium) der Wirkung in Beziehung auf die Causalität der Urfa-

Analogie der Urfache und Wirkung. 181

che, die vorhergeht. Das Glas ist z. B. die Urfache von dem Steigen des Wassers über seine Horizontalfläche, obgleich beide Erscheinungen, das Glas und das Steigen des Wassers, der Zeitfolge nach, zugleich sind. Denn sobald man mit dem Glase das Wasser aus einem größern Gefäße schöpft, so erfolgt etwas, nemlich die Veränderung des Horizontalzustandes, den es im Gefäße hatte, in einen Stand mit einer concaven Oberfläche, den es im Glase annimmt, in welchem nemlich, durch die anziehende Kraft der Seitenwände, das Wasser am Rande höher steigt, als in der Mitte (M. I. 292. C. 249).

21. Hume behauptet mit Recht: daß wir die Möglichkeit der Causalität, d. i. die Beziehung des Daseyns eines Dinges (an sich selbst) auf das Daseyn von irgend etwas anderm, was durch jenes nothwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen. Er behauptet aber auch: erst nach vielen gleichförmigen Erfahrungen, in denen dasselbe Object immer von derselben Begebenheit begleitet wird, fangen wir an, die Idee von Urfache und Verbindung zu bekommen. Die neue Empfindung, die unsere Seele dann erhält, sei nichts anders, als ein gewohntes Verhältniß zwischen den Objecten, die aufeinander folgen, und diese Empfindung sei das Urbild der Idee (Urfache und Wirkung), die wir suchen. Da diese Idee, sagt er, aus der Vielheit einzelner Fälle entspringt, so muß sie das Resultat desjenigen Umstands seyn, in Ansehung dessen diese Vielheit von der Einheit jedes einzelnen Falls verschieden ist. Nun ist aber eben dieser Umstand der gewohnte Gang der Einbildungskraft, die Objecte mit einander zu verbinden. Eben hierin (in diesem Umstande) unterscheiden sich mehrere Fälle von einem Fall, mit dem sie sonst in jedem Punct übereinstimmen. Hieraus zog nun Hume die Hypothese: der Begriff der Urfache und Wirkung und also das ganze Gesetz der Causalität sei aus der Erfahrung entsprungen. Sobald, sagt er, Begebenheiten einer gewissen Art immer und in allen Fällen sind zusammen wahrgenommen worden, so tragen wir nicht das ge-

182 Analogie der Urfache und Wirkung.

ringste Bedenken, die eine bei dem Anblick der andern vorherzufagen, es entspringt bei uns die Idee einer nothwendigen Verbindung, die wir Causalität nennen.

22. Allein es gehet mit dem Begriff der Causalität eben so, wie mit andern reinen Vorstellungen *a priori*, die wir darum allein aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten (M. I. 285. C. 240). Freilich erlangt der Begriff der Causalität erst durch den Gebrauch in der Erfahrung Klarheit, aber in Rücksicht auf dieselbe, als Bedingung derjenigen Einheit, welche die Erscheinungen in der Zeit verknüpft, war er doch der Grund der Erfahrung selbst, und ging also *a priori* vor ihr her. Sonst wäre die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Causalität nur angedichtet.

23. Um einen Versuch an dem Begriff der Urfache zu machen, so wie ihn sich Hume vorstellt, und der übrigens keinen Widerspruch enthält (problematisch ist), so ist uns

a) vermittelt der Logik die Form eines bedingten (hypothetischen) Urtheils überhaupt *a priori* gegeben, nemlich ein gegebenes Erkenntniß als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen; wenn A, B ist; so ist C, D.

b) möglich, das auf eine gewisse Erscheinung eine andere beständig folgt, so das ich hypothetisch urtheile, wenn ein Körper (A) lange von der Sonne beschienen (B) wird, so wird er (C, welches hier mit A identisch ist) warm (D). Hier ist nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, es heisst nicht, so muß er warm werden, mithin ist hier noch nicht der Begriff der Urfache, es heisst noch nicht, die Sonne macht ihn warm. Wenn nun aber

c) dieser Satz, der bloß eine subjective Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz seyn soll, so muß er als notwendig und allgemeingültig angesehen werden. Ein solcher Satz aber würde seyn, die Sonne ist dadurch, das sie den Stein (A)

befcheint (B), die Ursache der Wärme (D) desselben (C = A).

24. So trägt also der Verstand durch diese Analogie der Zeitfolge, die Sonne steht mit der Wärme des Steins, den sie bescheint, in dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung, und dadurch, daß beide, Sonne und Stein, in der Zeit sind, die wirkliche Zeitfolge, die in der Apprehension (23, b) war, auf die Erscheinung selbst über (23, c), und bestimmt dadurch die Zeitfolge im Object Sonnenschein und Wärme des Steins, als Erscheinungen in der Zeit, und nicht bloße Vorstellungen der Imagination) (M. J. 288. C. 244).

25. Soll Etwas Erfahrung seyn, so muß es nach einer allgemeinen Regel auf etwas vorhergehendes folgen, und alles, was wirklich geschieht, muß eine Ursache haben, ist einerlei. Es ist indessen doch schicklicher, sich der erstern Formel zu bedienen, um das Gesetz auszudrücken. Man kann sonst leicht in Mißverstand gerathen, und sich einbilden, man habe von der Natur als einem Dinge an sich selbst zu reden, und da würde man fruchtlos in endlosen Bemühungen herumgetrieben werden, um für Dinge, von denen uns nichts gegeben ist, Gesetze zu suchen (f. An sich).

26. Diese vollständige, ob zwar wider Humes Vermuthung ausfallende Auflösung seiner Aufgabe (Problems) rettet also den reinen Verstandesbegriffen ihren Ursprung *a priori*, und den allgemeinen Naturgesetzen ihre Gültigkeit als Gesetzen des Verstandes. Doch ist diese Rettung von der Art, daß sie den Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe (Substanz, Accidenz, Ursache, Wirkung, und Wechselwirkung) nur auf Erfahrung einschränkt, darum, weil ihre Möglichkeit bloß in der Beziehung des Verstandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber so, daß sie sie von Erfahrung ableitet. Vielmehr wird hierdurch die Erfahrung von den reinen Verstandesbegriffen abgeleitet, indem sie es sind, die Erfahrung möglich machen; und so ist das eine ganz umgekehrte Art der Verknüpfung, die sich Hume niemals einfallen liefs (P. 102).

27. So Kant Man kann dem Scharfsinn und philosophischen Geiste, mit welchem er die Humische, das metaphysische System drückende, Schwierigkeit (*crux metaphysicorum*) aus dem Innersten des menschlichen Verstandes löset und befriedigend we schaffet, die verdiente Bewunderung nicht versagen; zumal da hier keine Hypothese aufgestellt wird, sondern alles vollkommen überzeugend und unumstößlich gewis ist.

Kant. Kritik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I.
Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 3. B. S. 232
254.

Deffalb. Proleg. S. 97 — 102

Analogie der Wechselwirkung,

Analogie der Concurrrenz, des commercium, oder des Zugleichseyns, Grundsatz der Gemeinschaft, *analogia mutuae dependentiae*.

Sie ist diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenstände der Erfahrung in einem solchen Verhältnisse vorgestellt werden müssen, das mit dem metaphysischen Verhältnisse der Concurrrenz (Analogie 15) identisch ist.

1. Diese Analogie heist: Alle Erscheinungen, so fern sie zugleich sind, stehen als Substanzen, in Aufhebung ihrer Accidenzen, miteinander im Verhältnisse der Wechselwirkung. Alles, was daher von gleichzeitigen Accidenzen in der Natur vorkömmt, muß die Wirkung einer Substanz seyn, aber so, daß wenn die Substanz die Wirkung hervorbringt, die Substanz, an der sie hervorgebracht wird, jederzeit wieder eine Wirkung hervorbringt, f. Wechselwirkung. Wenn ein Baum den Saft aus der Erde zieht, so muß die Erde so viel Feuchtigkeit fahren lassen, als der Baum in sich zieht, und ließe die Erde keine fahren, so müßte sie doch mit eben der Kraft der ziehenden Kraft des Baumes widerstehn, mit welcher dieser zieht (M. I. 305. C. 256).

2. Man nennet die Substanz, welche ein Accidenz in einer andern Substanz wirkt, die wirkende Substanz, und

diejenige, in welcher das Accidenz gewirkt wird, die leidende Substanz. Die Wirkung der leidenden Substanz auf die wirkende heist die Zurückwirkung (Reaction), und der Zustand, der in der Wirkung und Zurückwirkung besteht, die Wechselwirkung oder der Streit (Conflict) der Substanzen. Diese Wechselwirkung der Substanzen bewies man sonst dogmatisch auf folgende Art: die Substanzen dieser Welt, welche neben einander wirklich sind, bestimmen einander ihren Ort, folglich wirken sie gegenseitig in einander, (Baumgarten Metaphysik §. 294). Allein dafs sie einander ihren Ort bestimmen, ist schon Wechselwirkung, und es wird also hier das vorausgesetzt, was erst soll bewiesen werden. Der Beweis kann nur critisch, d. h. durch Untersuchung, wie das Erkenntnißvermögen nothwendig beschaffen seyn muß, wenn Erfahrung möglich seyn soll, geführt werden. Und dieser Beweis ist nun folgender:

Das Zugleichseyn der Substanzen im Raume kann nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben unter einander. Zugleich sind nemlich Dinge, wenn in der empirischen Anschauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des andern wechselseitig folgen kann. So kann ich meine Wahrnehmung zuerst am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerst an der Erde und dann am Monde anstellen, und darum sage ich, sie existiren zugleich. Nun ist das Zugleichseyn die Existenz des Mannichfaltigen in derselben Zeit; der Mond und die Erde existiren zugleich, heist, sie sind in derselben Zeit vorhanden. Man kann aber die Zeit nicht wahrnehmen, um zu erkennen, dafs Dinge zu derselben Zeit sind. Wenn nun auf A, B folgte in der Apprehension, und dann wieder A auf B, so würde die subjective Succession in der Apprehension so seyn A, B, A. Dadurch würde also blofs eine subjective Folge, aber noch kein Zugleichseyn im Object bestimmt. Dies kann nur durch einen Verstandesbegriff geschehen, der die wechselseitige Folge der Bestimmungen in den Erscheinungen nothwendig und

allgemein, und dadurch diese wechselseitige Folge objectiv macht. Also kann das Zugleichseyn der Substanzen nicht anders erkannt werden, als durch Wechselwirkung derselben (M. I. 304. C. 256. f.).

3. Durch die Analogie der Wechselwirkung kann also allein das objectiv Zugleichseyn der Gegenstände von der subjectiven Folge derselben im Gemüth unterschieden werden. Das Auffassen (die Apprehension) des Mannichfaltigen der Vorstellungen geschieht jederzeit nach und nach (*successiv*), erst kommt A, dann B, dann C, dann D (s. Analogie der Ursache und Wirkung). Gesezt nun, ich kann in der Apprehension von D wieder zurückgehen nach C, dann nach B, und endlich nach A; so muß unterschieden werden können, ob das bloß eine zufällige Succession in mir ist, wenn die Reihe so ausfiel A, B, C, D, C, B, A, oder aber ob im Object diese Dinge nicht nach einander, sondern neben einander und zu gleicher Zeit sind. Dies geschieht nun durch den Verstandesbegriff *a priori* der Wechselwirkung, der es nothwendig und allgemein macht, daß es gleichgültig ist, ob ich die Reihe so A, B, C, D, oder auch so D, C, B, A durchlaufe, weil nicht nur B die Wirkung von A, C von B, und D von C, sondern auch umgekehrt C die Wirkung von D, B die Wirkung von C, und A die Wirkung von B ist. Diese Nothwendigkeit in der Folge, wenn ich die Reihe auch umkehre, macht, daß ich mir die Dinge als neben einander und gleichzeitig denken muß, weil es nicht von meiner Willkühr abhängt, sie bloß nach Einer Ordnung nothwendig auf einander folgen zu lassen, sondern ich bin an diese Nothwendigkeit in der Ordnung, wenn ich die Reihe auch umkehre, gebunden, und ich erkenne nun durch die Beziehung meiner *successiven* Vorstellungen auf ein Object, in welchem diese zwiefache Succession der Vorstellungen als nothwendig erkannt wird (M. I. 305. C. 258).

4. Wenn etwas zugleich vorhanden, d. h. zu Einer und derselben Zeit neben einander seyn soll, so kann das nicht wahrgenommen oder angenommen werden, als nur dann, wenn ich willkührlich von dem Zustand der Substanz A zu dem Zustand der Substanz B fortgehen, oder

auch umgekehrt von dem Zustand der Substanz E zu dem Zustand der Substanz A übergehen kann.* Zwar ist es eben so auch in der Apprehension, ich fasse erst A, dann B und dann wieder A in mein Bewußtseyn auf. Nun soll ich aber das Mannichfaltige sinnlicher Eindrücke, das ich aufgefaßt habe, noch von bloß subjectiven Vorstellungen unterscheiden, und dasselbe nicht als nach einander, sondern als gleichzeitig und neben einander erkannt werden, so daß ich nicht sagen kann, ich stelle mir diese Succession nur so vor, im Object ist solche Succession nicht, sondern geschehen muß, das, worin ich willkürlich die Ordnung in der Apprehension umkehren kann, ist im Object gleichzeitig. Wenn also die Folge in der Apprehension so beschaffen ist, daß auf den Zustand A der Zustand B, und auch auf den Zustand B der Zustand A folgen kann, und meine Apprehension an diese Willkürlichkeit in der Umkehrung der Ordnung gebunden ist, so liegt in dieser Umkehrung Nothwendigkeit.

5. Die Apprehension der Zustände A und B geschieht also nach einer Regel, welche zugleich einen Unterschied unter den Erscheinungen macht, indem auf A zwar nicht unmittelbar C, aber wohl B, aber dann auch auf B unmittelbar A, und auch nicht C folgen kann. Dann muß ich also sagen, die Folge A, B, A ist nicht bloß in meinem Gemüth, denn sonst wäre zwischen A und B so wenig eine nothwendige Folge, als zwischen B und A, da aber die Folge zwischen beiden nothwendig, und nur die Ordnung, ob ich von A oder B anfangе, willkürlich ist, so liegt es zwar in meinem Gemüth, welche Ordnung ich wähle, aber die Folge selbst liegt in den Gegenständen der Erfahrung.

6. Die Regel also ist: in dem Zustande A einer jeden gleichzeitigen Substanz liegt nicht nur die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weise der Zustand B derselben, oder einer andern Substanz, auf den Zustand A folgen muß; sondern in dem Zustande B liegt auch die Bedingung, daß der Zustand A auf den Zustand B folgen muß, welches Verhältniß der beiden Zustände, A zu B und B zu A, dasjenige ist,

was durch den Verstandesbegriff der Wechselwirkung gedacht wird.

7. Gesetzt nun, unser Verstand hätte nicht den Verstandesbegriff der Wechselwirkung, um durch ihn Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, so könnte er sich auch nicht vorstellen, daß zwei Zustände A und B wechselseitig mit gleicher Nothwendigkeit auf einander folgen müßten, dann wäre die Apprehension bloß subjectiv und successiv, bloß eine Succession in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber keine Gleichzeitigkeit für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects bestimmt. Jede Erscheinung, die wir wahrnehmen, wäre dann völlig isolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfinge wiederum Einflüsse von jener. Dann würde das Zugleichseyn derselben kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung seyn, und das Daseyn der einen könnte nicht durch den Weg der empirischen Synthesis auf das Daseyn der andern führen. Denn wenn man sich gedenkt, sie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, so würde die Wahrnehmung, die von der einen zu der andern in der Zeit fortheht, zwar dieser ihr Daseyn, vermittelt einer folgenden Wahrnehmung, bestimmen, aber nicht unterscheiden können, ob die Erscheinung objectiv auf die erstere folge, oder mit jener vielmehr zugleich sei. Man könnte dann freilich auch von C auf D und so fort bis A zurückgehen, aber nicht unterscheiden, ob dieses nicht eine bloß subjective d. i. neue Reihe der objectiven Zeitfolge und ein bloßes Spiel unfrer Phantasie sei, ohne daß wir sagen könnten, so ist es im Object (M. I. 306. C. 258. f.).

8. Es ist also hier wieder ein großer Unterschied zwischen dieser Theorie, welche das Gesetz des Commerciums oder der Wechselwirkung in den Verstand setzt, und behauptet, daß der Verstand durch diejenige seiner Regeln, welche Analogie der Wechselwirkung heißt, das Zugleichseyn in dem aufgefassen Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit bestimme; und der, welche behauptet, daß die Gegenstände der Erfahrung selbst dann Wech-

Analogisch. Analyfis. Analytik. Anal. Urtheil. 189

felwirkungen find, wenn fie auch kein folcher Verftand, wie der unfrige durch feine Grundfätze verknüpft, und dafs unfer Verftand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als dafs er wahrnehme, wie die Gegenftände wechfelfeitig auf einander wirken. Durch die vorgetragene Theorie wird nemlich gelehrt, dafs durch den Verftandesbegriff der Wechfelwirkung zwar beide Ordnungen A, B, C, D, E und E, D, C, B, A gleichgültig, aber die Folge in beiden Ordnungen gleich nothwendig fei, denn da der Verftandesbegriff *a priori* ift, fo führt er das Merkmal der Nothwendigkeit mit fich, f. Verftandesbegriff (M. I. 307. C. 259). Denn nur dasjenige beftimmt dem andern feine Stelle in der Zeit, was die Urfache von ihm oder feinen Beftimmungen ift. Also müffen die zugleichfeyenden Subftanzen in wechfelfeitiger Wirkung auf einander feyn. Nun ift aber alles zur Möglichkeit der Erfahrung gehörige nothwendig. Also ift es allen Subftanzen in der Erfahrung nothwendig, in durchgängiger Gemeinschaft der Wechfelwirkung unter einander zu ftehen, f. Gemeinschaft. Uebrigens gilt hier noch alles, was von der Urfache und Wirkung in der Analogie derfelben gefagt worden (9 ff.), weil das Verhältnifs der Wechfelwirkung nichts anders ift, als dasjenige Verhältnifs der Urfache und Wirkung, bei welchem ich zugleich die Wirkung als Urfache ihrer Urfache betrachten muß.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth.
II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. 3. C. S. 256. — 260.

Analogifch.

S. Analogie.

Analyfis.

S. Zergliederung.

Analytik.

S. Logik.

Analytifches Urtheil, . .

zergliederndes, erläuterndes Urtheil, *judicium analyticum*, ift ein folches Urtheil, in welchem das Ver-

hältniß des Subjects A zum Prädicat B so gedacht wird, daß das Prädicat B entweder (versteckter Weise) in dem Begriff A enthalten ist, oder einem andern Begriffe — B, der in dem Begriffe A enthalten ist, widerspricht. Das Wort analytisch ist griechisch und bedeutet zergliedernd, auflösend (C. 10. Pr. 24. 30).

1. Man darf nemlich nur den Begriff A in seine Theilbegriffe oder Merkmale auflösen, oder zergliedern, so findet man unter diesen Merkmalen das Prädicat B oder das Prädicat — B, das dem Prädicat B widerspricht, so daß B muß von A verneint werden. Diese Urtheile sind den synthetischen entgegen gesetzt, in welchen weder B noch — B in A enthalten ist. In den analytischen Urtheilen beruht das Verhältniß des Subjects zum Prädicat auf dem logischen Verhältnisse des Widerspruchs (s. Analogie. 14). Ein jedes analytisches Urtheil ist ein Verhältniß zweier Begriffe, des Subjects und Prädicats, das mit dem logischen Verhältniß des Widerspruchs identisch ist. Das Ganze ist größer als sein Theil ist so viel als: Alle Theile sind zusammen größer als Ein Theil, und dieses ist identisch mit dem Verhältnisse des Widerspruchs (oder Einstimmung), daß die Größe aller die Größe eines jeden einzelnen Theils mit in sich faßt.

2. Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte in analytischen Urtheilen beruht auf der Zergliederung des Subjects, denn ist das Urtheil bejahend, so muß sich das Prädicat unter den Merkmalen des Subjects finden; ist es verneinend, so muß sich unter den Merkmalen des Subjects eins finden, dem das Prädicat widerspricht. Z. B. Jeder Körper ist ausgedehnt. Ausgedehnt seyn gehört nemlich zum Begriff des Körpers, und also muß es auch vom Körper prädicirt werden. Kein Körper ist ein bloß mathematischer Punct, denn ein Körper ist ausgedehnt, ein mathematischer Punct ist aber bloß die Grenze einer Ausdehnung nach Einer Dimension, folglich widerspricht es dem Begriff des Körpers, daß er ein bloßer mathematischer Punct seyn sollte. Alle bejahende analytische Sätze beruhen auf Identität, alle verneinende

auf Widerspruch. Alle identische Sätze sind also analytische, denn in ihnen ist Subject und Prädicat ganz einerlei. Solche identische Sätze sind an sich leere Tautologien, oder Urtheile, durch die man weder etwas erkennt, noch erläutert; denn man erfährt durch sie nichts weiter, als was schon das Subject an und für sich, ohne das Prädicat ausagt, auch wird der Begriff im Subject durch das Prädicat nicht einmal deutlicher, weil das Prädicat das ganze Subject oft freilich mit andern Worten angiebt. Dennoch würde man sich sehr übereilen, wenn man sie deshalb für unnütz halten wollte; denn sie haben das Gute, daß, wenn man das Wort, welches das Subject angiebt, nicht versteht, das Prädicat ein andres verständlicheres Wort dafür angiebt. Gott ist Gott, ist ein solcher identischer Satz. Wie nutzbar aber, ja wie unentbehrlich dergleichen tautologische Sätze sind, das wird in der Mathematik vorzüglich sichtbar, denn da dienen sie zur Demonstration, z. B. A ist so groß als A , oder $A = A$; $4 = 4$; eine Linie, oder ein gewisser Winkel, den zwei Figuren mit einander gemein haben, sei sich selbst gleich, woraus gemeiniglich erst erhellet, daß beide Figuren gleich, oder gar congruent, d. i. gleich und ähnlich sind. Um so weniger kann also die Nutzbarkeit derjenigen analytischen Urtheile zweifelhaft seyn, die nur zum Theil identisch sind, d. h. in denen das Prädicat bloß mit einem Theil des Subjects identisch ist. Sie entspringen aus der Analysis oder Zergliederung unfre Begriffe, worin bisher die ganze Erkenntniß gesetzt wurde. Hat man alle analytische Urtheile, die über einen Begriff möglich sind, so ist auch der ganze Begriff analysirt und dadurch zur Deutlichkeit erhoben. Da nun die Logik das Analysiren der Begriffe lehrt, so kann man die analytischen Urtheile auch logische, d. h. in die Logik gehörige, oder solche, welche die Logik machen lehrt, nennen. Durch ein analytisches Urtheil lernt man also nichts neues, sondern sieht das nur deutlicher ein, was man sich durch den Begriff im Subject dunkel dachte; daher heißt es auch ein Erläuterungsurtheil, weil sie durch das Prädicat nichts

zum Begriff im Subject hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung (f. Zergliederung) in seine Merkmale auflösen und dadurch erläutern oder deutlich machen (M. I. 11.).

3. In analytischen Urtheilen ist die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject, da sie auf Identität oder Widerspruch beruhet, nicht nur absolut nothwendig, sondern führt auch unmittelbare Nothwendigkeit und Gewissheit mit sich. Also sind alle analytische Urtheile, ohne Rücklicht darauf, ob der Begriff des Subjects empirisch, oder rein sei, Urtheile *a priori*. Wenn ich sage, der Tisch ist ausgedehnt, so folgt die Gewissheit dieses Satzes unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, mithin *a priori*. Denn ein unausgedehnter Tisch ist widersprechend. Da also alle analytische Urtheile *a priori* sind, so folgt, daß empirische Urtheile nicht analytisch seyn können (Schultz Prüfung der Kantischen Critik der rein. Vern. S. 28 — 44).

4. Kant hat zuerst den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen entdeckt, den die dogmatischen Philosophen, die die Quellen metaphysischer Urtheile immer nur in der Metaphysik selbst, und nicht im Erkenntnißvermögen, finden wollten, vernachlässigten. Er hat bloß, nach seiner Entdeckung, in Locks Versuchen über den menschlichen Verstand (4 B. 3 K. §. 7.) einen Wink über diesen Unterschied gefunden. Dasselbst giebt Locke vier Quellen aller Urtheile an. Er glaubte nemlich (§. 7.) gefunden zu haben, daß alle bejahende und verneinende Urtheile sich auf vier Arten bringen lassen, deren vier Quellen die Identität (Einstimmung und Widerstreit, welches folglich die analytischen Urtheile giebt), die Coexistenz, Relation und reale Existenz (d. i. die Existenz im Object, welches folglich die synthetischen Urtheile giebt) wären. Allein es herrscht in seinem Vortrag so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, daß man sich nicht wundern darf, wie nicht einmal Hume daher Anlaß genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Princi-

lernt man nicht leicht von andern, denen sie nur dunkel vorgeschwehrt haben. (Pr. 51).

5. Inzwischen hat die Erfahrung, wie Schultz (a. a. O.) richtig bemerkt, gelehrt, daß auch diese klare Sache mißverstanden werden kann, folglich muß sie noch weiter an einander gesetzt werden. Es hängt bloß von der Ausführlichkeit oder Reichhaltigkeit des Begriffs ab, den wir vom Subject haben, ob wir mehr oder weniger analytische Sätze aus demselben folgern können. Denn rechnen wir sehr viel Merkmale zum Begriff des Subjects, so lassen sich alle diese Merkmale vom Subject prädiciren, und daher sehr viel analytische Urtheile vom Subject machen. Da nemlich der Begriff des Einen vom Subject mehr Ausführlichkeit haben kann, als der Begriff des Andern, so kann der Eine dasselbe Urtheil für analytisch und also für *a priori*, der Andere für nicht analytisch für synthetisch) und empirisch halten. Es verstehe z. B. Einer unter Luft das elastische Fluidum, welches die Erde überall umgibt, und das wir empfinden, wenn wir mit der flachen Hand schnell gegen das Gesicht fahren; so ist der Satz, die Luft ist elastisch, analytisch, folglich *a priori*. Dagegen habe ich von der Luft noch weiter keinen Begriff, als daß sie die Materie ist, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand schnell gegen das Gesicht fahre; so ist jener Satz nicht analytisch, und nicht *a priori*, denn hier ist das Prädicat, elastisch, in meinem Begriff von der Luft noch nicht enthalten, folglich muß ich es erst anderwärts aufsuchen. Durch Wahrnehmungen gefunden macht es den Satz empirisch und folglich synthetisch. Wie schaffen wir nun dieses Schwankende weg? Durch die Bemerkung, daß hier unter dem Begriff des Subjects bloß sein Grundbegriff zu verstehen ist, d. i. der allererste Begriff, den wir uns davon machen, und der also gerade nur die wesentlichen d. i. diejenigen Merkmale enthält, die zur Unterscheidung des Subjects von allen andern Dingen erforderlich sind; denn dieses macht eben das Eigene des Subjects aus, das ihm allein, und keinem andern

Dinge zugehört. Ich fühle z. B. überall, wo ich mich auf der Erde befinde, daß mir etwas ans Gesicht stößt, wenn ich die flache Hand mit einer gewissen Geschwindigkeit gegen das Gesicht bewege, und das nenne ich Luft. Ohngeachtet ich nun diese Luft noch nicht weiter kenne, so habe ich doch nun schon einen Grundbegriff davon, nemlich, daß sie die Materie ist, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand schnell gegen das Gesicht fahre, und dieser Grundbegriff ist schon hinreichend, sie von allen übrigen Dingen zu unterscheiden. Es sind also die Sätze, die Luft umgiebt die Erde, sie ist fühlbar, beweglich u. s. w. analytisch, weil sie bloß durch den Satz des Widerspruchs aus jenem Grundbegriffe folgen.

6. Dennoch sind die analytischen Sätze angefochten worden, und man hat auch auf diesem Wege versucht, Kants Behauptungen umzustoßen. Ein Gelehrter (Philosophische Unterhaltungen 1. B. Leipzig 1786. S. 127. ff. 2 B. 1787. S. 169. 170) hat behauptet: einen Begriff in seine Theile auflösen, heiße noch nicht urtheilen, sondern nur die Theile als Glieder des Begriffs denken, folglich wären das keine Urtheile, was Kant analytische Urtheile nennt. Erst dann urtheile die Vernunft, wenn sie Begriff gegen Begriff halte, und dieser Beziehung Einheit der Vorstellung gebe. Folglich werde in jedem Urtheile zu einem Begriff ein Begriff gebracht, den man vorher mit jenem gar nicht dachte, folglich sei das Zusammenbringen eines Begriffs mit sich selbst in Kants analytischem Urtheile eigentlich nichts, oder kein Urtheil. Denn es erhelle aus obigem, daß die Vernunft von einem Urtheil Verschiedenheit oder Mehrheit der Begriffe erwarte.

7. In dem Urtheile, Gott ist allmächtig, wird aber doch offenbar Begriff gegen Begriff gehalten. Sollte in einem Urtheile eine totale Verschiedenheit zwischen Subject und Prädicat seyn, so würde es gar keine Urtheile geben. Denn wer die totale Verschiedenheit des Subjects und Prädicats, als Erforderniß zu einem Urtheil behauptet, der leugnet damit die totale und partiale Einerleiheit derselben. Folglich wäre auch jene Behauptung, die eine partiale Einerleiheit angiebt, kein Ur-

theil. Es ließe sich also gar nicht einmal beurtheilen, ob etwas ein Urtheil sei oder nicht.

8. Das Zergliedern eines Begriffs erfordert aber sogar einen Vernunftschluß. Um z. B. in dem Begriff Gott den Theilbegriff allmächtig zu finden, dazu gehört folgender Vernunftschluß:

Oberfatz: Gott ist dasjenige Wesen, das alle Vollkommenheiten besitzt;

Unterfatz: Die Allmacht ist aber eine Vollkommenheit;

Schluß: Also besitzt Gott Allmacht.

Der Oberfatz hat totale, der Unterfatz und der Schlußfatz partiale Einerleiheit (Identität), das wäre folglich ein Vernunftschluß ohne Urtheile.

9. Der ganze reine Theil der allgemeinen Logik bestet aus lauter analytischen Urtheilen. Denn sie ist die bloße Analysis (Zergliederung) unserer Verstandesform, folglich müssen ihre Regeln lauter analytische Sätze *a priori* seyn. Auch ist sie eben darum eine völlig *a priori* demonstirte und keiner Erweiterung fähige Wissenschaft, denn es beruhet in ihr alles auf dem Verhältnisse, oder wenn man dasselbe durch ein Urtheil ausdrückt (Analogie 11.) auf dem Satze des Widerspruchs, und die ganze Logik ist nichts weiter, als die Anwendung desselben auf Begriffe.

10. Die analytischen Urtheile müssen nemlich ihren Grundsatz haben, nach welchem sie gemacht werden; oder das Verhältniß zwischen Subject und Prädicat muß mit einem Grundverhältnisse identisch seyn und das ist eben das Verhältniß des Widerspruchs (Analogie 14). Darum handelt der erste Abschnitt des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes, in Kants Critik der reinen Vernunft, von dem obersten Grundsätze aller analytischen Urtheile (M. I, 215. C. 189).

11. Wenn ein Urtheil soll richtig seyn, so muß es vor allen Dingen den logischen Gesetzen des Denkens überhaupt gemäß seyn. Es muß daher zwischen Subject und Prädicat nicht das Verhältniß statt finden,

dafs im Subject ein Merkmal ist, welches dafs Gegentheil ist von dem Begriff im Prädicat. Dieses ist die negative (verneinende) Bedingung aller Urtheile überhaupt; denn dieses Verhältnifs wird von allen Urtheilen verneint, es darf bei keinem Urtheil statt finden; sobald man es bei einem Urtheil findet, kann man es sogleich ohne alle weitere Untersuchung für falsch erklären. Man sagt in diesem Fall, das Urtheil widerspricht sich selbst, oder es ist ein Widerspruch im Urtheil, weil ein Merkmal im Subject dem Begriff im Prädicat widerspricht, oder dasselbe aufhebt, so dafs es vom Subject nicht kann ausgesagt (prädicirt) oder mit demselben verknüpft werden, z. B. ein Viereck war ohne Winkel, ist falsch, denn ein Viereck ist eine Figur von vier Seiten, und mufs daher vier Winkel haben, folglich kann es nicht ohne Winkel seyn; vier Winkel und kein Winkel sind Merkmale, die sich widersprechen. Allein ein Urtheil kann so beschaffen seyn, dafs zwischen den Merkmalen des Subjects und dem Begriff im Prädicat kein Widerspruch ist, und es kann darum doch grundlos seyn, ja es kann sogar falsch seyn. Alle Urtheile, in denen ein Widerspruch ist, sind falsch, aber da es nicht genug ist, dafs Subject und Prädicat blofs nach dem logischen Verhältniffe des Widerspruchs verknüpft werden können, so ist im Widerspruch stehen, und falsch seyn nicht identisch. Einem Subject kömmt nemlich nach dem logischen Verhältniffe der Ausschliessung von je zwei sich einander widersprechenden Prädicaten eins zu, z. B. ein Viereck ist entweder so grofs, als ein Dreieck, das mit demselben gleiche Grundlinie und Höhe hat, oder nicht so grofs. Es mufs also noch ein Grund da seyn, warum dem Subject das Prädicat beigelegt wird oder nicht. Ist kein Grund dazu vorhanden, so ist das Urtheil grundlos, ist sogar ein Grund zum Gegentheil vorhanden, so ist es falsch (Analogie, 14. M. I. 216.).

12. Dieses Verhältnifs, oder diesen Satz, des Widerspruchs kann man nun so ausdrücken: keinem Dinge kömmt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, d. h. kann ich Subject und Prädi-

cat in einem Urtheil auf ein solches Verhältniß bringen, das identisch ist mit dem Verhältnisse, oder Urtheile A (welches doch die Merkmale a, b und c hätte) ist nicht a, so ist jenes Urtheil falsch. Hier kömmt es gar nicht darauf an, was A und a, b, c bedeuten, also nicht auf den Inhalt des Subjects, sondern nur darauf, daß das Prädicat a von dem Subject A verneint wird, welches doch zu den Merkmalen desselben gehört. Eben daher gehört der Satz des Widerspruchs in die Logik, weil es dabei nicht auf eine bestimmte Erkenntniß ankömmt, sondern er von allen Erkenntnissen überhaupt gilt. Der Satz des Widerspruchs ist also ein allgemeines, ob zwar bloß verneinendes Kennzeichen (negatives Criterium) aller Wahrheit. Als ein solches aber hält er bloß den Irrthum ab, denn worin ein Widerspruch ist, das kann schlechterdings nicht wahr, das muß falsch seyn. Der Widerspruch vernichtet alle Erkenntniß und hebt sie gänzlich auf (M. I. 217. C. 190).

13. Man kann aber doch von dem Satze des Widerspruchs auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. ihn nicht bloß dazu brauchen, den Irrthum abzuhalten, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn bei einem analytischen Urtheile muß die Wahrheit desselben durch den Satz des Widerspruchs können erkannt werden. Wenn das Urtheil nemlich analytisch ist, so muß das Prädicat entweder mit dem ganzen Subject, oder einem Theilbegriff desselben identisch seyn, wenn es bejahet, oder dem ganzen Subject oder einem Theile desselben widersprechen, das ist das Gegentheil davon ausagen, wenn es verneinet. Ist es nun umgekehrt, so ist es entweder falsch, oder doch nicht analytisch (M. I. 218).

14. Daher müssen wir nun den Satz des Widerspruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium (Grundsatz) aller analytischen Urtheile gelten lassen, aber weiter gehet auch sein Ansehen und seine Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criteriums der Wahrheit, denn auf andere als analytische Sätze ist er gar nicht zu einem positiven Gebrauch anwendbar. Denn wenn zwischen Subject und Prädicat auch keine Identität,

und nur kein Widerspruch ist, so ist das Urtheil dem Satze des Widerspruchs nicht entgegen, und folglich vernichtet sich dasselbe nicht selbst, welches die *conditio sine qua non* ist, oder ohne welche Bedingung keine Erkenntniß möglich ist; aber darum ist die Erkenntniß noch nicht wahr, und folglich ist der Satz des Widerspruchs kein positives Criterium der Wahrheit nicht analytischer Sätze (M. I. 219. C. 191).

15. Man hat aber den Satz des Widerspruchs vor Kant sehr unbequem so ausgedrückt: es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei (Baumgartens Metaphysik. §. 7.). Es sind hierin zwei Fehler:

a. ist das Wort unmöglich überflüssig, denn die apodictische Gewissheit muß sich schon von selbst aus dem Satze verstehen lassen, ohne daß sie erst durch das Wort unmöglich angegeben wird;

b. zeigt das Wort zugleich eine Zeitbedingung an, welche im Satze des Widerspruchs nicht vorkommen darf, weil er sonst nur auf Dinge ginge, die den Zeitbedingungen unterworfen sind.

Man mißverstand den Satz, und sonderte ein Prädicat von dem Subject ab, und verknüpfte das Gegentheil von diesem Prädicat mit demselben, wodurch bloß ein Widerspruch zwischen den Prädicate., aber nicht des Prädicats mit dem Subject entstand, weil dieses Prädicat nicht gerade zu dem Begriff im Subject gehörte, also auch einmal nicht an dem Subject zu finden seyn könnte, folglich synthetisch und nicht analytisch mit demselben verbunden war. Und da war es denn nöthig, die Zeitbedingung hinzuzusetzen, denn nach einander könnte man wohl jedes der beiden Prädicate mit dem Subject verbunden denken. Ich kann wohl sagen, ein Mensch, der ungelehrt war, ist gelehrt, die Prädicate kommen ihm nemlich zu verschiedenen Zeiten zu, aber nicht zu gleicher Zeit. Dem Subject Mensch aber gehört weder gelehrt noch ungelehrt als Merkmal zu, keins von beiden Prädicaten ist also analytisch mit ihm verbunden. Aber dann ist der Satz

analytisch, wenn das eine Prädicat, dem das andere widerspricht, im Subject liegt. Ein ungelehrter Mensch ist gelehrt. Dieses ist unter keiner Bedingung wahr, weil das Subject nicht bloß ein Mensch, sondern ein ungelehrter Mensch ist, und dieser kann zu keiner Zeit gelehrt seyn.

16. Man hält zuweilen Sätze für analytisch, die es nicht sind, z. B. die Zahlformeln, als $7 + 5 = 12$, oder wenn ich 7 zu 5 addire, so bekomme ich 12. Hier ist Gleichheit, aber nicht Identität, welches wohl zu unterscheiden ist. Nämlich 7 und 5 machen zusammen dieselbe GröÙe, die wir zwölf nennen, aber die Begriffe sind sehr verschieden. Denn unter $7 + 5$ denke ich mir die Addition zweier Zahlen, und unter 12 eine einzige, aber ganz andere Zahl. Der Mathematiker hat durch seine Construction die Objecte selbst vor sich, und diese sind einander gleich; der Philosoph will diese Objecte durch Begriffe denken, und findet, daß diese nicht identisch sind, daß in dem Begriff der 12 nichts von der Qualität liege, daß 7 zu 5 addirt sei. Der Philosoph kann daher auch durch Analysis aus 12 nicht $7 + 5$, und aus $7 + 5$ nicht 12 herausbringen; sonst wäre ja auch die Logik zugleich eine Arithmetik, oder die Arithmetik ein Zweig der Logik. Der Mathematiker allein findet die Summe 12 aus $7 + 5$ durch eine Operation (d. i. er findet diese Synthesis durch Construction) indem er in Gedanken von der 5 eine Einheit nach der andern wegnimmt, und zur 7 hinzuzählt. Dieses Hinwegnehmen ist nicht eine Analysis des Begriffs von 5, sondern eine Zerlegung (Anatomie) des Objects 5, denn wenn ich Einheiten wegnehme, so nehme ich nicht Merkmale des Begriffs, sondern Theile des Objects hinweg. Einheiten sind in allen Zahlen und daher nicht Merkmale einer gewissen Zahl. Der Begriff einer bestimmten Zahl, z. B. 5, ist, daß es diejenige Menge von Dingen einer Art sei, auf die ich komme, wenn ich alle Einheiten dieser Menge durchzähle. Wenn ich nun $5 + 7 = 12$ setze, so heißt das, wenn ich die Reihe A B haben will,

A B
C d
D
E F

so erlange ich sie, unter andern, auch, wenn ich die Reihe C D durchzähle, und dann wieder von vorn anfangen, und die Reihe E F zähle, und dann beide Reihen wie in C d zu einander hinzufügen. Daß dieses nun richtig sei, lehrt die Anschauung durch obige Construction. In der Reihe A B allein aber liegen diese Begriffe nicht, sondern sie entspringen aus der Operation, daß ich erst 7 Punkte derselben abzähle, und dann wieder von 1 anfangen, und nur noch 5 finde (M. I. 16. C. 15).

Eben so ist auch kein eigentlich geometrischer und metaphysischer Satz analytisch, obwohl auch hier eine Einerleiheit der Objecte vorkömmt (M. I. 17). Diejenigen Sätze in der Geometrie, welche analytisch sind, und auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, dienen nur zur Kette der Methode und sind nicht eigentlich geometrisch. Man läßt aber auch diese in der Geometrie nur darum zu, weil sie mathematisch behandelt, d. i. nicht bloß nach der Weise der Philosophie durch Begriffe gedacht, sondern durch Construction in der Anschauung dargestellt werden können, z. B. das Ganze ist sich selbst gleich durch $a = a$, das Ganze ist größer als sein Theil durch $(a + b) > a$ (M. I. 16).

17. Eine analytische Behauptung bringt den Verstand nicht weiter, denn sie sagt nichts weiter aus, als was in dem Begriffe gedacht wird, den sie aufstellt (C. 314). Wenn ich sage, alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich dadurch einen deutlichen Begriff vom Körper erlangt, aber nichts gesagt, was nicht schon im Begriff eines Körpers als eines ausgedehnten und undurchdringlichen Dinges läge. Der Verstand läßt es übrigens bei der analytischen Behauptung unausgemacht, ob es einen solchen Gegenstand gebe oder nicht, ob also dadurch etwas Wirkliches oder nur ein Hirngespinnst gedacht werde. Denn wäre auch der Begriff Körper ein Hirngespinnst, so wäre dennoch der Satz, alle Körper sind ausgedehnt, vollkommen richtig, weil es nur

auf die Verknüpfung der beiden Begriffe zu einem Urtheil ankömmt, welche richtig ist, weil der Begriff ausgedehnt im Begriff Körper liegt. Dieses logische Verhältniß der Verknüpfung zweier Begriffe durch Identität der Merkmale heist auch die logische oder analytische Verwandtschaft. S. Affinität (Pr. 25.)

18. Eine Gattung bejahender analytischer Urtheile sind die analytischen Definitionen oder Nominalerklärungen, welche bloß die in dem Begriff liegenden Merkmale angeben. Diese Definitionen sind irrig, wenn sie Merkmale angeben, die nicht im Begriffe liegen, oder wesentliche Merkmale weglassen, die im Begriffe liegen, und folglich nicht ausführlich sind, weil man der Vollständigkeit seiner Zergliederung nicht immer gewis seyn kann. Diese Definitionen sind daher nicht so sicher, als die mathematischen, weil 1) der Mathematiker seinen Begriff selbst bestimmt, und daher durch die Definition nicht mehr und nicht weniger hinein legt, als er unter dem Begriff gedacht haben will, und 2) weil der Mathematiker durch die Construction zeigt, daß sein Begriff kein Hirngespinnst ist, sondern sich in der Anschauung darstellen läßt. Dies kann der Philosoph nie bei seinen analytischen Definitionen leisten. Daher läßt sich die Methode der Mathematiker im Definiren in der Philosophie nicht nachahmen (C. 760).

Kant. Kritik der reinen Vern. Einleitung. II. S. 10.

f. V. S. 15. ff. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch.

II. Hauptst. I. Abschn. S. 189. ff. III. Hauptst. S.

314. f. Methodenlehre I. Hauptst. I. Abschn. S. 760.

Deff. Prolegom. S. 24. f. 30. f.

Schultz Prüfung der Kantischen Critik. I. Th. S.

28 — 44.

Anarchie.

S. Gesetzlosigkeit.

Anaxagoras,

Ἀναξαγόρας ὁ κλεινός Einer der berühmtesten Philosophen des Alterthums. Er wurde im ersten Jahre der 70. Olympiade oder 494 Jahr vor Christi Geburt

geboren, zu Clazomene in Jonien, und war 20 Jahr alt, als Xerxes mit seiner großen Armee über den Hellespont nach Griechenland ging. Sein Vater hieß Hegefibulus. Anaximeues, ein Philosoph der Jonischen Schule, war sein Lehrer (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p. 301. A*). Anaxagoras war der erste unter den griechischen Philosophen, der sich zu einer reinen Vernunfttheologie erhob. Die ältern Philosophen der Jonischen Schule machten nemlich die Materie zum Grundprincip, aus welchem sie alles ableiteten und erklärten, und ließen folglich keine andern als Naturursachen zu. Man streitet darüber, ob Thales, Anaximander und Anaximenes eine Vernunfttheologie gehabt haben oder nicht. Cicero sagt, daß schon Thales einen Gott geglaubt habe, von dem die Welt aus Wasser gebildet worden sei. Allein Cicero widerspricht sich gleich darauf selbst, indem er sagt, daß Anaxagoras der erste gewesen sei, der die Welt einem Gott zugeschrieben habe, und dieses behaupten auch die übrigen Schriftsteller des Alterthums, die vom Anaxagoras reden (*Cicero de Natura Deor. libr. I. Cap. X. XI.*) Man trifft also in der Geschichte der griechischen Philosophie über den Anaxagoras hinaus wenigstens keine deutlichen Spuren einer Vernunfttheologie an (*M. I. 360. P. 253*).

2. Anaxagoras nahm nun neben der Materie noch einen Verstand (S. 85) zum Grundprincip an. Er lehrte: nicht ein Ungefähr oder eine blinde Nothwendigkeit sei die Ursache der Ordnung und Schönheit in der Welt, sondern ein nicht zusammengesetzter, mit der Materie nicht vermischter, folglich reiner, einfacher und unendlicher Verstand (*Clemens Alexander admon. ad gentes. Colon. 1688. p. 43. D. Stromat. libr. II. p. 364. D*). Dieser habe die im ganzen Chaos zerstreuten und sich unter einander befindenden ähnlichen Partikelchen, die er Homoiomerien nannte, von den ihnen unähnlichen gefondert, und die ähnlichen mit einander verbunden, und so z. B. aus der Verbindung der in dem ganzen Chaos zerstreuet gewesenen Knochenpartikelchen Knochen, aus den Blutpartikelchen Blut u. s. w. gemacht, auch sei er der Urne-

ber der Bewegung der Materie (*Cicero l. c. Diogenes Laert. in Anaxagora lib. II.*). Er machte also einen verständigen Gott (νς) zum Baumeister der Welt, und wies durch diese große Idee, wie Schwab (*Preisfchr. S. 6*) sehr richtig sagt, dem menschlichen Geiste einen neuen Standpunkt zur Betrachtung des Weltgebäudes an.

3. Dieser Philosoph wurde von seinen Zeitgenossen und Landsleuten Verstand (νς) genannt, entweder, weil sie seinen seltenen Scharfsinn in Unterfuchung der Natur bewunderten, oder weil er neben der unendlichen Materie noch einen unendlichen Verstand zur Erklärung der Dinge annahm. Er ist der erste griechische Philosoph, welcher Bücher geschrieben hat (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p. 308. c.*), die aber leider nicht auf unsere Zeiten gekommen sind. Und dieser Mann, der zuerst würdige Begriffe von der Gottheit lehrte, hatte das Schickfal, dafs er der Gottesläugnung beschuldigt, und nicht nur deshalb verklagt, sondern auch zu einer Geldstrafe von 5 Talenten verurtheilt, und aus Athen, wo er lehrte, verwiesen wurde. Allein es war die Gegenparthei des Perikles, seines Schölers, eines Staatsmannes zu Athen, den man stürzen wollte, die ihn verfolgte. Man gründete die Anklage darauf, dafs Anaxagoras lehrte, die Sonne und die himmlischen Körper wären irdischer Natur, woraus folge, dafs sie nicht Götter wären (*Josephus e. App. libr. II. S. 1079*). Anaxagoras wurde 62 Jahr alt und starb zu Lampfacum.

Kant. *Crit. der pract. Vernunft. I. Th. II. B. II.*
Hauptst. *** S. 253.

Diogenes Laert. lib. II. Anaxagoras.

Bayle Dict. hist. et crit. Art. Anaxagoras.

T. Lucretii. Lib. I. 830. sq.

Anbetung.

S. Beten.

Andacht,

devotio, devotion. Ist die Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Gefinnungen. Wenn nemlich das Gemüth durch irgend etwas fähig gemacht wird, solche Gefinnungen

anzunehmen, die dem Willen Gottes gemäß sind, so ist der Zustand, worin das Gemüth sich befindet, Andacht (R. 260). Nun ist es aber immer nur eine moralische Idee, welche diese Wirkung hat; daher kann man auch sagen, die Andacht ist die Wirkung der moralischen Idee, subjectiv betrachtet, oder aufs Gemüth (R. 307). Das Gemüth befindet sich aber vorzüglich in dieser Stimmung, wenn es sich Gott in seiner Majestät vergegenwärtigt oder anbetet, wenn es sich die Wohlthaten Gottes vorstellt oder Dankbarkeit empfindet, wenn es ein Verlangen fühlt, Gott wohlzugefallen, und wenn es zur Unterwerfung unter die Fügungen Gottes gestimmt ist. Die Andacht ist also nicht eigentlich eine absolute Pflicht, sondern nur Pflicht, weil sie zur Hervorbringung pflichtmäßiger Gefinnungen dienen kann, und hat daher in der Religion nur den Werth eines Mittels.

2. Die Andacht ist unterschieden von der Erbauung, wie die Ursache von der Wirkung; denn die Andacht bewirkt oft, daß wirklich Gott ergebene Gefinnungen im Gemüth entstehen, welche Wirkung eben Erbauung heist. Die Erbauung ist also nicht Rührung, denn diese gehört zur Andacht, das Gemüth stimmen, heist ja dasselbe bewegen, rühren; daher liegt die Rührung im Begriff der Andacht, aber nicht im Begriff der Erbauung. Die meisten vermeintlich Andächtigen, welche die Andacht nicht in der Stimmung des Gemüths, sondern in der äußern Anbetung und Ehrenbezeugung suchen, und darum auch Andächtler heißen, oder Menschen, die nur den Schein der Andacht haben, setzen die Erbauung in der Rührung, die sie durch ihre Andächtelei bewirken. Die Wirkung der Andacht, daß sie den Menschen wirklich bessert, heist Erbauung. Hat die Andacht diese Wirkung nicht, so hat sie nicht erbauet, so ist sie unwirksam gewesen, und hat dann gar keinen Werth; denn ein Mittel hat nur dann Werth, wenn es dient, den Zweck zu erreichen. Man verwechselt also die Erbauung mit der Andacht, wenn man von einer Predigt, welche die Gemüther gerührt hat, sagt, sie habe erbauet; sie ver-

setzte eigentlich nur die Gemüther in Andacht, machte sie aufgelegt, sich zu bessern, und war erbaulich. Brachte die Predigt aber wirklich Besserung in den Zuhörern zuwege, dann hat sie in der That erbauet (R. 308.*).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. der bloßen Vernunft
IV. St. II. Th. §. 1. S. 260.

Allgem. Anmerk. 2. S. 307. 308.*)

Blair. Predigten. I. Band. 10. Predigt. S. 188. ff.

Andächtelei,

devotio spuria, bigotterie. Ist die Gewohnheit, statt Gott wohlgefälliger Handlungen, in der unmittelbaren Beschäftigung mit Gott durch Ehrfurchtsbezeugungen die Uebung der Frömmigkeit zu setzen. Wenn man sich nemlich einbildet, man gefalle Gott wohl, wenn man alle Gebräuche, das Aeußerliche in der Religion, pünctlich beobachtet, und dabei wohl gar noch seine ganze Aufmerksamkeit auf innerliche, vermeinte himmlische Gefühle und mystische Gemeinschaft mit der Geisterwelt hinrichtet. Das erste macht die Andächtelei zum Aberglauben, das zweite zur Schwärmerei; bei beiden wird aber auf die sittlichen Pflichten der Religion wenig geachtet. Die Andächtelei ist also eine der Moralität nachtheilige Stimmung des Gemüths, bei der es der Gott ergebenen Gefinnungen nicht empfänglich seyn kann, weil es in der Einbildung stehet, es sei schon Gott ergeben, ja in inniger Gemeinschaft mit Gott (R. 286*).

S. Andacht, Erbauung, Kirchengehen.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. der bloßen Vernunft.
4. Stück. 2. Th. §. 3. S. 286*).

Blair. Predigten. I. Th. 10. Predigt. S. 196.

Anfang,

Grundsatz, Princip, *principium, principe.* Ein allgemeiner Satz, von dem besondere Sätze abgeleitet werden können. Ein Princip ist daher die erste Erkenntniß, von der eine ganze Reihe von Erkenntnissen so abgeleitet werden kann, daß die nächstfolgende Er-

kenntniß aus dieser ersten Erkenntniß, und aus dieser wieder eine andre entspringt, z. B. Alle Menschen sind sterblich, daraus folgt, daß auch der Mensch Cajus sterben wird; daraus folgt, daß eine Zeit kommen wird, wo er nicht mehr wirken kann; daraus folgt, daß sein Wirkungskreis der Zeit nach begrenzt ist u. s. w. Da wir uns bei dieser Reihe von Sätzen oder Erkenntnissen von dem Satze, Alle Menschen sind sterblich, ausgingen, so ist dieser Satz oder diese Erkenntniß der Anfang, oder das Princip derselben (C. 356).

2. Allein auch von einem solchen Satze, von dem eine Reihe anderer abgeleitet wird, fragt es sich, wo ist er her? Und da ist er entweder aus der Erfahrung, oder aus der reinen Anschauung, oder aus dem Verstande, oder aus der Vernunft entsprungen.

5. Aus der Erfahrung entspringen entweder nur einzelne Sätze, z. B. Cajus ist gestorben, oder doch nur solche allgemeine Sätze, die nicht mit Nothwendigkeit verbunden sind, sondern nur darum allgemein sind, weil noch nie eine Erfahrung ausgefallen ist, welche die Allgemeinheit dieses Satzes umgestoßen hätte. Von einem solchen allgemeinen Satze, der sich auf eine große Anzahl Erfahrungen gründet, von denen keine das Gegentheil gelehrt hat, sagt man, er sei durch Induction aus der Erfahrung hergenommen. Alle Menschen sind sterblich, ist ein allgemeiner Satz aus der Erfahrung durch Induction, wenn man ihn davon ableitet, daß bis jetzt noch kein Mensch am Leben geblieben ist. Ein solcher allgemeiner Erfahrungssatz kann zum Oberatz in einem Vernunftschlusse dienen, aus dem ich vermittelt einer andern Erkenntniß eine neue Erkenntniß herleite. Ich kann schließen:

Oberatz: Alle Menschen sind sterblich;

Unteratz: Cajus ist ein Mensch;

Schlusatz: Cajus ist sterblich.

So leite ich also, vermittelt der Erkenntniß, daß Cajus ein Mensch ist, die neue Erkenntniß, daß er sterblich ist, von dem Oberatze, daß alle Menschen sterblich sind, ab. Einen solchen allgemeinen Erfahrungssatz durch Induction, oder Aufzählung einer Anzahl Fälle in der Er-

Erfahrung, nennt man wohl auch ein Princip oder einen Anfang. Allein eigentlich ist er das nicht, sondern er gründet sich auf eine ganze Menge einzelner Sätze, die alle vor ihm hergehen, und die nur alle in den einen Satz zusammen gefaßt werden. Adam ist gestorben, Seth ist gestorben, Enos ist gestorben u. s. w. kurz, alle unsere Verfahren sind gestorben, sie konnten also sterben, waren folglich sterblich, woraus folgt, daß alle Menschen sterblich sind, so weit unsere Erfahrung reicht.

4. Andere allgemeine Sätze entspringen aus der reinen Anschauung, und zwar so, daß sie weiter keine besonderen Sätze, wie die allgemeinen Erfahrungssätze voraussetzen, z. B. zwischen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie seyn. Dieser Satz gründet sich auf die Unmöglichkeit, sich zwischen zwei beliebigen Puncten A (Fig. 1) und D mehr als Eine gerade Linie vorzustellen. Man kann einen Jeden getrost auffordern, in Gedanken den Versuch zu machen. Es ist unmöglich, Alle gerade Linien, die man sich zwischen den beiden Puncten vorstellen will, fallen zusammen, und sind also eine und dieselbe Linie. Solche Sätze heißen Axiomen oder mathematische Grundsätze, d. i. solche, die unmittelbar gewiß sind, die nicht weiter von andern Sätzen abgeleitet werden dürfen, sondern sich auf eine Anschauung, ohne weiter eine vermittelnde Erkenntniß zu bedürfen, gründen. Diese Sätze sind allgemeine Erkenntnisse *a priori*, und sind daher in Rückficht auf alle diejenigen Sätze, die davon abgeleitet werden können, wahre Principien oder Anfänge. Allein so wie ich einzelne Erfahrungen (in 3) auf einzelne Sätze brachte, und aus vielen solchen Sätzen einen allgemeinen Satz bildete; so giebt hier die reine Anschauung in der Einbildungskraft, weil ihr Gegentheil nicht möglich ist, den allgemeinen Satz mit strenger Nothwendigkeit. Ich erkenne daher die Eigenschaft der geraden Linie, daß nur Eine zwischen zwei Puncten liegen kann, zwar nicht aus einzelnen Erfahrungsfällen, aber doch auch nicht aus einem Begriff, sondern aus der unmittelbaren Anschauung. Dieses Princip setzt also zwar keine andern Sätze voraus, und ist in so fern ein wahres Princip, aber es setzt doch eine Anschauung voraus, und in so fern ist die Anschauung

die Quelle desselben, und der Satz wieder kein Anfang, sondern nur in Vergleichung mit andern Sätzen, die diesen Satz voraussetzen, ein solcher Anfang oder ein Princip. In diesem Falle also und in dem (in 3) heisst Princip nur ein allgemeiner Satz, der als Princip oder Anfang gebraucht wird (M. I. 398).

5. Ein Princip, im strengen Verstande des Worts, muß ein Satz seyn, der weder einen andern Satz, noch eine Erfahrung, noch eine reine Anschauung voraussetzt. Er muß einen allgemeinen Begriff geben, der viele besondere unter sich begreift, und keinen allgemeinen Begriff voraussetzt, und weder aus der Erfahrung noch einer Anschauung entsprungen ist. Jeder Satz, der zum Oberfatze in einem Vernunftschlusse dienen kann, ist also vergleichungsweise (comparativ) mit dem Satze, der davon durch den Vernunftschluß abgeleitet wird, ein Princip, aber doch nicht ein Princip schlechthin oder an und für sich (absolute). Der Mensch ist sterblich, giebt den allgemeinen Begriff des Sterblichen, welcher unter der Bedingung, daß das Ding ein Mensch ist, diesem befondern, einzelnen Dinge beigelegt wird, und so wird dieses Ding aus dem Begriff des Sterblichen, nach dem Princip, daß alle Menschen sterblich sind, erkannt (3).

6. Sätze, die aus dem Verstande, unabhängig von der Erfahrung und Anschauung, entspringen, heißen Grundsätze, Principien des reinen Verstandes. Allein auch diese Sätze sind nicht Erkenntnisse, die ganz unabhängig von aller andern Erkenntniß wären. Denn heben wir alle Anschauung auf, und nehmen wir alle Erfahrung weg, so kann es auch keine solchen Grundsätze des reinen Verstandes geben. Gäbe es z. B. keinen Raum und keine Zeit, so könnte der Grundsatz nicht stattfinden, daß alle Erscheinungen der Anschauung nach extensive Größen sind, wodurch die Anwendung der Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung möglich wird. Gäbe es keine Erfahrung, so könnte der Grundsatz nicht stattfinden, daß alles, was geschieht, eine Ursache hat, wodurch die Erfahrung vom bloßen Spiel der Phantasie unterschieden, und also erst möglich wird.

Dadurch, daß ich etwas für die Ursache und etwas für die Wirkung erkenne, bekomme ich erst bestimmte Erfahrungsbegriffe von dem, was geschieht. Allein da diese Grundsätze die Anschauung in Raum und Zeit, und die Wirklichkeit der Erfahrung überhaupt voraussetzen, so sind sie nicht Erkenntnisse durch bloße Begriffe, und daher wieder nur comparative aber nicht absolute Principien oder wahre Anfänge (M. I. 399).

7. Soll der Verstand Erkenntnisse aus Begriffen verschaffen, so kann er das also nicht anders als so, daß er einen Satz giebt, dessen Prädicat im Subject liegt, das wäre aber ein analytischer Satz, und setzte den Satz des Widerspruchs voraus, welcher aber auch nur ein comparatives Princip ist, nemlich in so fern überhaupt gedacht wird, muß kein Prädicat dem Subject widersprechen. Dieser Satz ist die Bedingung der Möglichkeit des Denkens überhaupt, und setzt die Wirklichkeit des Denkens voraus. Soll aber das Prädicat nicht im Subject liegen, und der Satz dennoch gedacht werden, so kann das der Verstand nicht anders als unter Voraussetzung einer Anschauung, oder einer Erfahrung; aus bloßen Begriffen ist es ihm nicht möglich (M. I. 400). Aber solche erste (synthetische) Sätze, worin das Prädicat nicht im Subject liegt, und die doch weder besondere Anschauung und Erfahrung (wie in 3 und 4), noch reine Anschauung und Erfahrung überhaupt (wie in 5, 6. u. 7) voraussetzen, sondern bloß durch einen beide, Prädicat und Subject, verbindenden Begriff möglich sind, solche Sätze heißen allein Principien schlechthin (M. I. 401).

8. Solche Principien sucht man wenigstens, wenn man z. B. nach einem Satze forscht, aus welchem eine rechtmäßige und gerechte bürgerliche Gesetzgebung könnte abgeleitet werden. Man will einen Satz haben, den weder die Erfahrung, noch eine Anschauung geben kann, durch welchen die Gesetze zu bestimmen wären, welche allein in der bürgerlichen Gesellschaft statt finden sollten. Diese Gesetze aber bestimmen nur uns, und schränken unsre Freiheit so ein, daß sie

Mallins philos. Wörterb. 1. Bd.

O

dennoch dadurch nicht gänzlich aufgehoben wird, sondern nur jedes andern Freiheit mit der andern, und die andern mit der jedes andern bestehen kann. Und da also diese Principien uns selbst und unsre Handlungen betreffen, und auch aus uns selbst entspringen, so betrifft die Frage, wie es scheint, nichts unmögliches.

Man sucht aber auch Principien für die Natur der Dinge, oder absolut oberste Grundsätze, unter denen alle Gesetze der Natur stehen sollen, und das ist, wenn die Natur ein Inbegriff von Dingen an sich ist, etwas widersprechendes, indem alsdann der oberste Grundsatz etwas aus uns entspringendes seyn soll, und die Natur doch etwas von uns unabhängiges ist. Die Auflösung dieser Frage siehe in Idealismus. Hier erhellet nur so viel, daß Erkenntniß aus Principien nicht Verstandeserkenntniß ist, denn diese setzt Anschauungen voraus, Erkenntniß aus Principien aber setzt gar nichts weiter voraus, sondern beruhet auf bloßem Denken durch Begriffe (M. I. 402. C. 358).

9. Endlich giebt es allgemeine Sätze, die aus der Vernunft entspringen, und es giebt entweder gar keine absoluten Principien, oder sie müssen solche allgemeine Vernunftsätze seyn. Es ist also nun die Frage, enthält die Vernunft *a priori* solche Grundsätze, in denen Prädicat und Subject so verknüpft sind, daß das eine nicht in dem andern enthalten ist, und welche sind es? (M. I. 407. C. 362).

10. Dieser Grundsatz ist nun

I

Für das theoretische Denken:

Zu dem bedingten Erkenntniß des Verstandes das Unbedingte zu finden, d. h. alles, was wir mit unserm Verstande erkennen, das erkennen wir aus seinem Grunde, die Vernunft verlangt aber von diesem Grunde wieder einen Grund, und von diesem wieder einen u. s. f. bis auf einen Grund, der keinen Grund mehr hat, welcher eben darum der oberste und absolute Grund heist, und gerade ein sol-

cher Grund ist der erörterte Grundsatz selbst. Dafs die Vernunft eben diesen Grundsatz hat, sehen wir aus dem logischen Gebrauch der Vernunft. Denn wenn sie schliesst, so schliesst sie aus zwei Vorderfätzen, zu deren jedem sie wieder zwei Vorderfätze sucht, aus welchen jene als ihre Schlusssätze folgen, welches man Profyllogismen, oder Schlüsse, die vorhergehen, nennt. Diese neuen Vorderfätze werden dann wieder Schlusssätze aus neuen Vorderfätzen, und so ist es denn eine logische (Maxime) Regel, dieses so weit zu treiben, bis es nicht mehr geht. Das heisst aber nichts anders, als es ist Vernunftgrundsatz von einer Bedingung, unter welcher etwas wahr ist, zur andern fortzugehen, bis man auf eine solche Bedingung kommt, die keiner weitem Bedingung bedarf, sondern unmittelbar wahr ist (M. I. 410).

11. Dies ist nun das oberste Princip aller Principien schlechthin, aber formal, d. i. es betrifft den Gebrauch der Vernunft ohne Rücksicht auf den Inhalt desselben. Wenn die Vernunft befriedigt werden soll, so mufs das Denken über jeden Gegenstand, der erkannt werden soll, so lange fortgesetzt werden, bis man auf Gründe kömmt, die weiter keines neuen Grundes bedürfen, oder auf Ursachen, welche in keiner neuen Ursache gegründet sind. Dieser Satz ist aber, obwohl er formal ist, dennoch synthetisch, denn der Begriff des Unbedingten steckt gar nicht in dem des Bedingten, sondern sein Gegentheil; auch ist der Satz eine Aufgabe, welche nie analytisch seyn kann, weil ihre allgemeine Formel ist: das A zu B machen, läge nun das B und das machen schon in A, so wäre es schon gemacht, es mufs daher immer noch etwas drittes dazu kommen, wodurch A zu B gemacht wird. Zudem bedingten Erkenntnisse des Verstandes (A) das Unbedingte (B) finden, ist also nicht analytisch, sonst wäre das Unbedingte schon mit dem Bedingten gefunden. Mit dem Bedingten ist aber blofs seine Beziehung auf eine Bedingung, wodurch es eben bedingt ist, gegeben, aber nicht das Unbedingte (M. I. 412). Ist nun dieser Satz ein Grundsatz der Ver-

nunft, ein wahrer Anfang, oder absolutes Princip, so muß er a. real möglich seyn b.; nichts weiter vor ihm vorhergehen; c. es müssen andre synthetische Sätze aus ihm entspringen.

a Er muß real möglich, d. h. nicht bloß als Princip denkbar seyn, sondern es muß auch wirklich alles, was erkannt wird, unter ihm stehen. Das ist er aber nur dann, wenn man annimmt, daß, wenn das Bedingte gegeben ist, auch die ganze Reihe seiner einander untergeordneten Bedingungen gegeben ist, welche Reihe dann nicht mehr bedingt ist (M. I. 411); z. B. wenn E das Bedingte wäre, so müßte nicht nur seine Bedingung z. B. seine Ursache D, sondern auch die Ursache von D, welche C heiße, und auch die Ursache von C, welche B heiße, und auch die Ursache von B, welche A heiße, mitgegeben, d. h. in der Erfahrung zu finden seyn, und die Ursache A, oder eine noch weiter vor A hergehende, müßte eine solche seyn, die weiter keine Ursache hätte. Dann wäre die Reihe von jener unbedingten Ursache an, diese mit eingeschlossen, also wenn die unbedingte Ursache A heiße, die Reihe:

A, B, C, D, E,

nicht mehr bedingt, sondern unbedingt. Giebt es aber solche Reihen nicht, so scheint das Princip nicht anwendbar, nicht real möglich, folglich kein Princip zu seyn. Allein die transcendente Dialectik, ein Theil der Transcendentalphilosophie, lehrt, daß die absoluten Principien oder die Grundsätze der Vernunft sich darin von den comparativen Principien oder den Grundsätzen des Verstandes unterscheiden, daß sie transcendent sind, d. h. daß in der Erfahrung nichts zu finden ist, was vollkommen so wäre, wie das Princip es fordert, daß also kein (empirischer) solcher Gebrauch in der Erfahrung von dem Princip gemacht werden kann, der demselben vollkommen angemessen (adequat) wäre; dahingegen die Grundsätze des Verstandes immanent sind, d. h. daß alles in der Erfahrung denselben gemäß

ist, ja durch sie erst die Erfahrung möglich wird (sie haben die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema). Es ist z. B. ein Grundsatz des Verstandes, daß alles, was geschieht, eine Ursache haben muß; es ist gar keine Erfahrung möglich, wenn sie nicht unter diesem Grundsatz stehen sollte, s. Analogie der Ursache und Wirkung. Wenn das nun ist, so kann keine unbedingte Ursache in der Erfahrung vorkommen, keine Ursache A, die nicht für die Wirkung einer andern, obwohl vielleicht unbekannten, Ursache erkannt würde, und folglich kann es keine unbedingte Reihe von Ursachen und Wirkungen geben, wie die obige A, B, C, D, E seyn sollte. Der Grundsatz der Vernunft, zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden (10), ist also transcendend, d. i. übersteigt die Grenzen aller Erfahrung, und bleibt nicht innerhalb der Erfahrungserkenntnis (ist nicht immanent). Für das theoretische Denken giebt es also wirklich kein absolutes, oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hätte, oder in der Erfahrung einen Gegenstand anträte, der völlig unter diesem Princip enthalten wäre. Die Vernunftprincipien gehen nemlich gar nicht unmittelbar auf Erfahrung, wie die Verstandesgrundsätze; sondern so wie die Verstandesgrundsätze Einheit in die Erfahrung bringen, und dadurch das Mannichfaltige zur Erfahrung Gegebene zu einem Ganzen machen (so daß es nicht mehr so einzeln und isolirt ist, wie es durch die sinnlichen Eindrücke in uns zum Bewußtseyn kömmt, sondern ein zusammenhängendes Ganzes ausmacht), so machen die speculativen Vernunftprincipien wieder aus den Grundsätzen des Verstandes ein Ganzes, oder ein System, und setzen ihnen in dem Unbedingten gleichsam einen idealen Punkt, in welchen alle aus der Anwendung der Verstandesgrundsätze auf den Stoff der Erfahrung entstehende Reihen zusammenlaufen, z. B. die Reihe der Ursachen und Wirkungen nach einer unbedingten, d. h. solchen Ursache hin, die keine Ursache weiter hat, welche aber in der Erfahrung nirgends zu finden, und daher ideal ist. Dies (in 10) angeführte speculative Vernunftprincip ist daher eine bloß logische

(oder formelle) Vorschrift, sich im Aufsteigen, von Bedingung zu Bedingung, zu immer höhern Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern, um dadurch die höchste uns mögliche Vernunftseinheit in unsre Erkenntniß zu bringen, so wie die Verstandesgesetze Verstandesseinheit in den zur Anschauung gegebenen Stoff bringen, und dadurch aus ihm Erfahrung erzeugen. Man hat aber das Bedürfnis der Vernunft, Einheit in die Verstandeserkenntnisse zu bringen, mißverstanden, und jenes logische Princip (in 10) für einen transcendenten Grundsatz der reinen Vernunft gehalten, d. h. für einen solchen, durch welchen die reinen Verstandesgrundsätze möglich werden, da doch diese für sich bestehen, und in einem ganz eigenen Vermögen, nemlich dem Vermögen, Erfahrungserkenntniß zu erzeugen, oder zu denken und zu erkennen gegründet sind. Verstandeserkenntniß gehet aufs Verstehen der sinnlichen Objecte, Vernunftserkenntniß aber auf die Vollständigkeit der Verstandeserkenntniß, die eben so unabhängig von Vernunftprincipien ist, wie die bloße Anschauung, wenn man sie nicht auf Begriffe bringen will, von Verstandesgrundsätzen. Aus Mißverständnis wollte (postulirte) man also in den Gegenständen der Erfahrung selbst eine solche unbefchränkte Vollständigkeit der Reihen aller ihrer Bedingungen finden (M. I. 604), weil man sie für Dinge an sich hielt, bei denen freilich die ganze Reihe aller Bedingungen mit sammt dem Unbedingten wirklich vorhanden und folglich zu finden seyn müßte (M. I. 606). Daraus sind nun manche Mißdeutungen und Verblendungen in diejenigen Vernunftschlüsse eingeschlichen, deren Obersätze aus reiner Vernunft hergenommen, und solche absolute Principien sind, weil man diese Principien für Postulate ansah, d. h. für Sätze, deren Forderungen in der Erfahrung erfüllt werden können, da sie doch eigentlich nur Petitionen sind, das heißt Aufforderungen an den Verstand, nach ihnen die Erfahrungserkenntniß immer weiter zu treiben, nemlich immer jenem idealen Punkte zu (M. I. 413. 605), weil wir es nemlich nicht mit Dingen an sich, sondern mit Erscheinungen zu thun haben, die nur so weit wirklich sind, als die Erkenntniß durch Erfahrung und durch die Gesetze dersel-

ben getrieben werden kann, und außer derselben nicht so vorhanden sind, sondern durch die Anwendung der Erfahrungsgefetze erst erzeugt werden, nach welchen wir aber immer mitten in der Reihe der Erfahrungen, nie am Anfange und nie am Ende sind, und folglich die Vollständigkeit der Reihe nie finden (C. 365).

b. Dieses Princip ist aber auch darin absolut, daß nichts weiter vor ihm vorhergehet. Denn es gehet weder ein neues Princip als Bedingung des Satzes (in 10) vorher, weil dieser Satz das Unbedingte fordert, also etwas, über das sich weiter nichts denken läßt; noch etwa eine Erfahrung, denn das Unbedingte ist in keiner Erfahrung zu finden, und die Erfahrung ist möglich ohne dasselbe.

c. Dennoch entspringen aus diesem Vernunftprincip synthetische Sätze, obwohl nicht die Verstandesgrundsätze (in welchem Falle es ein transcendentales Princip wäre, wofür man es aus Mißdeutung immer gehalten hat). Denn man kann zu jeder Reihe von Bedingungen eine denken, die man als unbedingt betrachtet, und ihr folglich die Bestimmungen beilegen, die das Unbedingte von dem Bedingungen unterscheiden, wodurch synthetische Sätze *a priori* über jedes besondere Unbedingte logisch möglich werden.

Solcher synthetischen absoluten Vernunftprincipien giebt es eigentlich drei, weil es drei Reihen von Bedingungen giebt, zu welchen die Vernunft das Unbedingte sucht, nemlich so viel als es Categorien des Verhältnisses (der Relation) giebt (M. I. 427. C. 379). S. Vernunftbegriffe.

a Die Kategorie der Substanz und des Accidenz giebt die Reihe vom Prädicat zum Subject, das immer wieder Prädicat eines andern Subjects ist, gleich als könnte man endlich einmal auf ein Subject kommen, das nicht mehr Prädicat ist. Das wäre nun ein unbedingtes Subject, das den Begriff einer unbedingten Substanz enthielte. Die Petition der Vernunft heißt also hier: Zu der Reihe aller Accidenzen und Substanzen die unbedingte Substanz zu finden, die nicht weiter das Accidenz einer andern Substanz ist.

6 Die Categorie der Ursache und Wirkung giebt die Reihe von dem Gegründeten zum Grunde, der immer wieder in einem andern Grunde gegründet ist, gleich als könnte man endlich einmal auf einen letzten Grund kommen, der nicht in einem andern gegründet wäre. Das wäre nun ein unbedingter Grund, der den Begriff einer unbedingten Ursache enthielte. Die Petition der Vernunft heisst also hier: Zu der Reihe aller Wirkungen und Ursachen die unbedingte Ursache zu finden, die nicht weiter die Wirkung einer andern Ursache ist.

7 Die Categorie der Wechselwirkung giebt die Reihe aller Glieder der Eintheilung, von welchen keins fehlt, gleichsam als könnte man das ganze Aggregat aller Glieder der Eintheilung umfassen. Dann wäre die Eintheilung vollendet, und folglich erhielt das ganze Aggregat den Begriff eines unbedingten Alls, außer dem es weiter nichts mehr gäbe. Die Petition der Vernunft heisst also: das unbedingte All zu finden, zu welchem alles Uebrige als ein Glied zum Ganzen gehört (M. I. 428).

12. Diese Grundsätze der speculativen Vernunft oder Principien schlechthin sind also nicht, wie die Verstandesgrundsätze, constitutiv, d. h. geben dem Verstande nicht das Gesetz, wie er erkennen muss, so wie die Grundsätze des Verstandes den Erscheinungen das Gesetz geben, welchem sie unterworfen seyn müssen. Sondern sie sind bloß regulativ, d. i. sie geben dem Verstande bloß eine Vorschrift, wie er verfahren soll, nemlich in der Reihe der Erfahrungen nirgends, als wäre es eine Grenze, stehen zu bleiben, sondern immer nach einer neuen Erfahrung zu forschen, welche die Bedingung der zuletzt erkannten Erfahrung enthalte. Das drückt Kant so aus, diese Principien geben dem Verstande den Regressus (Zurückgang) in der Reihe der Bedingungen auf, oder fordern den Verstand auf, von Bedingung zu Bedingung zurück zu gehen. Aber sie setzen nicht fest, dass in der Sinnenwelt ein wirklich Unbedingtes vorhanden seyn müsse, in welchem Fall sie keine Vernunftprincipien, sondern Grundsätze des Ver-

ftandes wären; welches aber nicht möglich ift, weil zwar jede Erfahrung ihre Grenzen hat, die aber nie unbedingte Grenzen find, fondern folche, die von gewissen Bedingungen im erfahrenden Subject abhängen, z. B. dafs er nicht früher lebte, oder feine Sinne nicht weiter reichen u. f. w. (M.I. 616).

13. Das theoretifche Princip ſchlechthin ſagt alfo nicht, was ein Object wirklich ſei, denn es gehet gar nicht auf Objecte, welches allein die Sache der Verftandesgrundſätze iſt; ſondern es ſagt, wie der Erfahrungs-Regreſſus anzustellen ſei, nemlich ſo, dafs keine Erfahrungsgrenze für eine abſolute gelten muß. Denn das ſchlechthin Unbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen, indem in derſelben alle Subſtanz wieder Accidenz einer andern, alle Urfache wieder Wirkung einer andern, und keine Wechselwirkung die letzte unter allen iſt. Der Regreſſus der Wahrnehmungen müßte ſonſt auch hinter dem Abſolutunbedingten auf Nichts, oder das abſolute Leere ſtoßen, welches ein Widerſpruch iſt; indem wahrnehmen ohne etwas, das wahrgenommen wird, den Begriff des Wahrnehmens ſelbſt aufhebt, welcher den Begriff von etwas, das wahrgenommen wird, als eins ſeiner Merkmale enthält (M.I. 617. 626. C. 537).

14. Bei dem Gebrauche eines ſpeculativen Vernunftprincips in der Sinnenwelt kann alfo nicht davon die Rede ſeyn, etwa das Unbedingte einmal aufzufinden, oder einmal an die abſolute Grenze aller Erfahrung zu kommen, denn eine ſolche giebt es nicht; ſondern davon, wie weit wir im Erfahrungs-Regreſſus, bei Zurückführung der Erfahrungen auf ihre Bedingungen, zurück gehen ſollen, um nach der Regel der Vernunft bei keiner andern, als einer, dem Gegenſtande angemessenen, Beantwortung der Fragen, nach ihren Gründen, ſtehen zu bleiben, weil wir nirgend wo ſtehen bleiben müſſen, da wir nirgends ans Ende kommen (M. I. 624. C. 543).

15. Folglich iſt ein theoretifches Vernunftprincip nur göltig, als eine Regel, die Erfahrung mög-

licht weit fortzusetzen und zu erweitern; aber nicht das absolute Ende aller Erfahrung als wirklich vorhanden anzunehmen und aufzufuchen. Das wäre aber der Fall, wenn die Objecte der Erfahrung Dinge an sich wären; da sie aber Erscheinungen sind, so müssen sie den Verstandesgrundsätzen unterworfen seyn, die von keinem Unbedingten und absoluten Ende etwas wissen (M. I. 625. C. 544).

16. In (11, c. α , β , γ .) ergaben sich drei theoretische Vernunftprincipien, von welchen (2) und (3) aus Mißverstand die Veranlassung zu einer eingebildeten Erkenntniß der Seele und des allervollkommensten Wesens wurden, wie unter den Titeln Paralogismus und Ideal zu finden ist. Das Princip in (β) aber betrifft die Reihe der Ursachen und Wirkungen, und da giebt es nach den vier Titeln der Categorien vier solcher Reihen, und daher vier Fortgänge (Regressus) zu dem Unbedingten, woraus vier theoretische Principien entspringen, die ich hier zwar anführen, aber jedes derselben unter seinem eigenen Namen und im Artikel Antinomie erläutern, und deren Ableitung von den 4 Titeln der Categorien unter dem Wort cosmologische Idee zeigen werde. Diese Principien sind also:

a. Der Quantität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt ist ein Regressus in unbestimmte Weite, sowohl dem Raume als der Zeit nach, s. Antinomie 4, A. a. und Zusammensetzung.

b. Der Qualität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt geht der Regressus in der Theilung, sowohl des Raums als der Materie ins Unendliche, s. Antinomie 4. A. b. und Theilung.

c. Der Relation (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt ist alles, was geschieht, nothwendig, geschieht es aber durch

ein moralisches Wesen, so ist die Handlung zwar als Naturwirkung nothwendig, und in so fern erklärbar, obwohl ohne moralischen Werth; aber als moralisch nicht in den Gesetzen der Natur, sondern in der Vernunft, einem (zu einer ganz unbegreiflichen, intelligibeln, nur des Moralgesetzes wegen, nothwendig gedachten Welt gehörigen) Dinge an sich gegründet, und in so fern frei, und von moralischem Werth, obwohl unerklärbar, s. Antinomie 4. B. a. und Freiheit.

d. Der Modalität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt hat alles, was da ist, seinen Grund in seiner Naturursache, und ist in so fern nicht absolut, sondern nur hypothetisch nothwendig, d. i. zufällig; aber die ganze Reihe des Zufälligen ist (in so fern uns das Moralgesetz nöthigt, den Erscheinungen ein, von einem nothwendigen Wesen abhängiges) Ding an sich zum Grunde zu legen, in einem nothwendigen intelligibeln Wesen gegründet, s. Antinomie 4. B. b. und Nothwendigkeit.

17. Die Vernunftprincipien sollen eigentlich alle Verstandeskenntnisse in Eine Einheit zusammen fassen, welche allemal ein Vernunftbegriff (eine Idee) ist, deren Object in der Erfahrung nie gefunden wird, z. B. unfre Kenntnisse von dem Zusammenhang der grofsen Weltkörper enthalten dadurch Einheit, dafs wir uns den Fortgang ins Unendliche als vollendet vorstellen, unter der Idee eines Ganzen, das wir Welt nennen. Eine solche Einheit, in der alles, als in Einem Princip zusammenhängt, heifst eine systematische Einheit. Das Princip stellt also eine solche systematische Einheit, z. B. die Idee eines Weltganzen auf, um unfre Verstandeskenntnis in Ein System zu verbinden. Dieses Princip ist aber darum doch nicht subjectiv oder ein solches, das blofs von der Beschaffenheit eines einzelnen denkenden Subjects abhängt; sondern objectiv, oder ein solches, das die Beschaffenheit eines Objects allge-

mein und nothwendig bestimmt. Dieses Object ist aber nicht ein Erfahrungsobject der sinnlichen Anschauung, wie bei den Grundsätzen des Verstandes; sondern ein ideales Object, oder Vernunftwesen, also nichts Wirkliches. Dieses ideale Object, z. B. das Weltganze, ist das Ziel, das dem Verstandesgebrauch die Richtung giebt. Für diesen ist das Vernunftprincip ein regulativer Grundsatz, der dem Verstande das Gesetz vorschreibt, nach welchem sich derselbe in seinem Geschäfte, Erfahrungserkenntniß hervorzubringen, richten muß (M. I. 852. 853. C. 708).

18. Der Grundsatz der Vernunft

II

Für das practische Handeln

ist: Nach einer solchen Maxime zu handeln, durch die man wollen kann, daß sie allgemeines Gesetz werde, d. h. wenn du handelst, so liegt deinen Handlungen stets eine Regel (Maxime) zum Grunde, nach welcher du handelst. Diese Regel mag nun ihren Grund wieder in andern Regeln haben, und so fort, aber der oberste Grund aller deiner Handlungsregeln (Maximen) soll die Maxime seyn, daß du stets nach solchen Maximen handeln willst, in der dein Wille mit eingeschlossen seyn kann, daß alle vernünftige Wesen nach dieser Maxime handeln, daß sie also als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen gelte. Daß die practische Vernunft aber diesen Grundsatz hat, das sehen wir daraus, weil der Gegenstand, welcher durch die Handlung bewirkt werden soll, bei moralischen Handlungen nicht der Grund (*causa finalis*) derselben seyn darf. Bei einer sittlichen oder moralischen Handlung, als solcher, ist gar nicht die Frage, was bringt die Handlung für Nutzen oder Schaden, was wird durch sie für mich, den Handelnden, bewirkt, wie steht es mit ihrem Einfluß auf meine Wohlfahrt? sondern bloß, ist sie moralisch gut oder schlecht? Folglich ist der Wille, der eine moralische Handlung, als solche, hervorbringen soll, aller Antriebe beraubt. Es bleibt daher für den Willen nichts übrig, als die allgemeine Gesetzmäßigkeit

keit der Handlung überhaupt, d. i. dafs sie so beschaffen sei, dafs sie als gefetzmäßig für jedes vernünftige Wesen erkannt werden kann. Gesetz ist aber eine Handlungsregel, von der keine Ausnahme gilt, folglich ist die allgemeine Gefetzmäßigkeit der Handlung diejenige Beschaffenheit derselben, dafs sie von einem jeden vernünftigen Wesen, welches nicht nach sinnlichen Antrieben, sondern nach Gefetzen handeln soll, in dem gegebenen Fall geschehen mufs (M. II. 31. G. 17.).

19. Dies ist das oberste Princip aller practischen Principien oder Grundsätze des sittlichen Handelns, d. i. solcher Sätze, welche den Willen allgemein bestimmen und wieder mehrere besondere Maximen unter sich haben. Es ist aber ein unbedingtes Princip, denn es setzt kein anderes practisches Princip weiter voraus, enthält aber selbst das Unbedingte, allgemeine Gefetzmäßigkeit, wodurch jeder andere practische Grundsatz bedingt oder bestimmt wird, was er enthalten mufs, wenn er practisch oder sittlich seyn soll. Er ist ebenfalls formal, d. i. er betrifft den Gebrauch der practischen Vernunft, ohne Rücksicht auf irgend eine bestimmte, gegebene Handlung, oder auf ein Object, das durch eine Handlung bewirkt werden soll. Wenn die Handlung nach Grundsätzen der practischen Vernunft geschehen soll, so mufs sie durchaus nach einer Maxime geschehen, welche allgemeine Gefetzmäßigkeit hat. Dieses Princip stehet daher auch *a priori* fest, wie alle Principien der Sittlichkeit, eben weil der Begriff der allgemeinen Gefetzmäßigkeit die Kriterien der Apriorität, Allgemeinheit und Nothwendigkeit (hier nemlich moralische, welche sich nicht durch, du mußt, sondern durch, du sollst, ankündigt), in sich schliesst (M. II, 44). Dieses Princip ist ferner nicht analytisch (also synthetisch), denn in dem Begriff des Willens liegt es nicht, dafs er gerade nach diesem Princip handle. Ein Begehrungsvermögen, das die zweckmäßigsten Mittel zu wählen wüßte, Naturtriebe zu befriedigen, und keine Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit derselben kannte, wäre auch ein Wille, obwohl kein practischer, keine prac-

tische Vernunft. Die Verknüpfung einer durch das practische Princip bedingten Handlung mit einem Willen, als Prädicat desselben, oder die Möglichkeit eines Willens, der einer sittlichen Handlung fähig ist, beruhet also nicht auf der Möglichkeit eines Willens überhaupt; aber auch nicht auf einer Erfahrung, denn in der Erfahrung finden wir keinen so vollkommen gesetzmässigen Willen, der, wider den Einfluß aller Neigungen, bloß nach dem Princip der allgemeinen Gesetzmässigkeit handelte. Worauf gründet sich denn also die Nothwendigkeit der Verknüpfung eines Willens mit einer allgemein gesetzmässigen Handlung? Auf der Idee einer Vernunft, die über alle sinnlichen Antriebe völlige Gewalt hat. Ein jeder, der sich über seine unsittlichen Handlungen Vorwürfe macht, so wie ein jeder, der es sich zum Vorsatz macht, sittlich zu handeln, kurz ein jeder, der moralisch gute und böse Handlungen unterscheidet, setzt voraus, daß er eine solche Vernunft wirklich habe, und ohne sie könnte er auch nicht einmal von der Moralität einer Handlung etwas wissen, weil es in der Erfahrung keine vollkommen moralische Handlung giebt (G. 5o *).

20. Dieser Grundsatz heist auch das Moralprincip, und ist als Vernunftprincip ebenfalls ein Princip schlechthin, unterscheidet sich aber vom Princip der speculativen Vernunft dadurch, daß es nicht auf den Verstand geht, und demselben etwa zum erkennen dienen soll, sondern auf den Willen zum handeln. Es ist aber für den Willen nicht regulativ, d. i. es giebt demselben nicht etwa bloß eine Vorschrift, wie er verfahren soll, um, den Antrieben der Sinnlichkeit zu Folge, sich dem größtmöglichen Wohlfeyn immer mehr zu nähern, und nirgends, als wäre er an der Grenze der Befriedigung und des Genusses, stehen zu bleiben; sondern es ist constitutiv für den Willen, d. h. es giebt demselben ein Gesetz, wie er handeln soll, ohne alle Rücksicht auf jene Antriebe der Sinnlichkeit. Der Grundsatz der Vernunft: Handle nach einer solchen Maxime, durch die du wollen kannst, daß sie allgemeines Gesetz werde, ist also nicht transcendent,

oder übersteigt nicht die Grenzen alles Handelns; sondern es muß der Vernunft möglich seyn, durch die Idee des Gesetzes im Felde der Erfahrung eine wirkende Ursache zu werden, d. h. moralisch zu handeln, wider alle sinnliche Antriebe. Hier, im practischen Felde, wird also, nach Kants Ausdruck, der Gebrauch der Vernunft, der im speculativen Felde transcendent ist, immanent, oder sie wirkt wirklich in der Erfahrung, durch ihre Grundsätze. Für das practische Wollen giebt es also wirklich ein absolutes oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hat, oder in der Erfahrung einen Gegenstand, obwohl nicht ganz vollkommen, hervorbringt, der unter diesem Princip enthalten ist, nemlich moralische, von allem Einflusse sinnlicher Antriebe freie, Handlungen (P. 85.).

Das Uebrige über Grundsatz und Princip s. unter dieser Ueberschrift.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. II. Abth. Einl. A. S. 356 — 359. C. S. 362 — 366. I. Buch. II. Abschn. S. 379. II. Buch. II. Hauptst. VIII. Abschn. S. 536 f. IX. Abschn. S. 543. f. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 728.

Deff. Grundleg. zur Met. der Sitten. S. 17. 50 *)

Deff. Critik. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 83.

Anfang der Welt.

S. Anfangen.

A n f a n g e n

zu seyn, schlechthin, *oriri, commencer*, bedeutet das Entstehen der Substanz, so daß ein Zeitpunkt vorhergeht, in dem sie nicht war, welches in der Erfahrung nicht möglich ist. Denn eine leere Zeit kann nicht wahrgenommen werden, und wir würden daher die Entstehung der Substanz nie wahrnehmen, sondern uns bloß bewußt seyn, daß wir anfangen, die Substanz wahrzunehmen; wären aber Dinge vorher vorhanden, so daß wir das Entstehen von Etwas daran

knüpfen könnten, so wäre dieses Etwas, was entstünde, nicht eine Substanz, sondern das Accidenz einer bereits vorhandenen Substanz. Eben so ist es auch mit dem Vergehen, worauf ein Zeitpunkt folgen müßte, in dem die Substanz, welche verginge, nicht mehr vorhanden wäre, welches ebenfalls in der Erfahrung nicht möglich ist. Das Entstehen und Vergehen kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, folglich entstehen und vergehen in der Erfahrung nur Accidenzen, aber nicht Substanzen. Nun bestehet aber alle Veränderung nur im Entstehen und Vergehen, folglich wird die Substanz durch das Entstehen und Vergehen der Accidenzen verändert, die Accidenzen aber werden nicht verändert, sondern wechseln (M. I. 271. 270. C. 231.).

Das Entstehen und Vergehen der Substanzen würde es sogar unmöglich machen, daß es nur Eine Zeit gäbe. Denn es würden zwei Zeiten neben einander seyn, nemlich diejenige Zeit, welche durch den Wechsel der Accidenzen bestimmt wird, in welcher die Accidenzen entstehen und vergehen, oder ihr Daseyn verfließt; und diejenige Zeit, in welcher die Substanzen wechseln, entstünden und vergingen, oder ihr Daseyn verflöße. So bestimmet das Aufgehen und Untergehen der Sonne, dieser Wechsel im Verhältnisse derselben gegen unsre Erde, durch den Umschwung der letztern, den Zustand der Erde, und dadurch die Zeit derselben; allein diese Zeit stünde in gar keiner Verbindung mit der, in welcher die Sonne gänzlich aufhörte zu seyn, so daß auch von der Materie derselben nichts übrig bliebe; wenn nun nach derselben auch die Erde gänzlich verginge, so müßte etwas Beharrliches vorhanden seyn, an welchem man diesen Wechsel (das Vergehen der Sonne und der Erde nach einander) knüpfen könnte, so daß dieser Wechsel den Zustand dieses Beharrlichen, und dadurch die Zeit bestimmte. Dann wären aber Sonne und Erde nur Accidenzen dieses Beharrlichen. Gäbe es aber kein solches Beharrliches, so wären die (empirischen) Zeiten, welche man erfahren könnte, nicht zusammenhängend. Der Wechsel der Accidenzen der

Sonne würde die Zeit der Sonne bestimmen, so lange sie vorhanden wäre, da aber erst die Erde nach der Sonne entstünde, und verginge, so würde die Zeit der Erde ebenfalls nur durch ihre Accidenzen bestimmt werden, beide Zeiten würden aber nicht zusammenhängen, sondern es würde zwischen beiden eine Zeitlücke seyn, weil man die leere Zeit zwischen beiden nicht erfahren könnte. Folglich würde das eine ganz andre Zeit seyn, in welcher Sonne und Erde nach einander entstünden und vergingen, als diejenige, in welcher, durch den Umschwung der Erde um ihre Axe, oder der Sonne um die ihrige, die Zustände derselben verändert werden. Beide Zeiten wären verschiedene Zeiten, nicht Theile Einer und derselben Zeit, sondern Zeiten, die sich neben einander befinden, oder zugleich wären, ohne doch zu gleicher Zeit zu seyn, weil sie nicht zu Einer und derselben Zeitreihe gehören; denn während das in der Zeit die Accidenzen wechselten, wechselten zugleich in einer andern Zeit darneben die Substanzen selbst. Das ist aber ungereimt, denn alle Zeiten sind nur Theile Einer und derselben Zeit, und verschiedene Zeiten können nicht zugleich seyn, sondern sie müssen nach einander seyn (M. I. 272)*).

Verschiedene Zeiten können nicht wahrgenommen werden, oder empirisch d. i. Gegenstände der Erfahrung werden, ohne etwas Beharrliches, das zu aller Zeit ist, und wodurch die Theile der empirischen Zeit so an einander hängen, daß keine Zeitlücke in der Wahrnehmung entsteht, wodurch auch die Einheit in der Erfahrung, und damit alle Erfahrung, aufhören würde. Folglich ist die Beharrlichkeit eine nothwen-

*) Das hier angeführte Marginale ist unrichtig ausgedrückt, und muß so heißen: Oder es müßten zwei verschiedene empirische Zeiten zugleich seyn, diejenige, in welcher das Daseyn der Substanzen, und diejenige, in welcher das Daseyn der Accidenzen verflösse, welches ungereimt ist.

dige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen als Dinge, oder Gegenstände in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind, oder etwas von ihnen ausgesagt (prädicirt) werden kann. Denn von dem, was nicht bleibend ist, kann nichts ausgesagt werden. Daher müssen die Accidenzen selbst, z. B. die Bewegung, als bleibend, oder beharrlich, d. i. als Substanzen betrachtet werden, wenn sie der Begriff des Subjects zu Prädicaten in einem möglichen Urtheil seyn sollen. Das Beharrliche nennen wir nun die Substanz, welche folglich weder schlechthin anfangen, noch vergehen kann (M. I. 275. C. 251).

Die Frage vom Anfange der Substanz ist für die Metaphysik von der größten Wichtigkeit. Schon in den ältesten Zeiten hat man sich darüber gestritten, ob die Welt angefangen habe zu seyn, oder ob sie immer gewesen sei. Bei diesem Streit hat man nicht bedacht, daß dieses eigentlich der Streit der Vernunft mit dem Verstande sei. Die Vernunft fordert nemlich Vollendung der Reihe, im Rückgang von einem Accidenz zum andern in einer Substanz, die nicht weiter Accidenz ist, (s. Anfang. II. c. a). Der Verstand hingegen fordert, daß auch das allerletzte Glied noch eine Substanz habe, an der ihr Entstehen geknüpft werden müsse. Man hat daher mit der Entscheidung dieses Streits nie zu Ende kommen können. Nach der critischen Philosophie allein ist es möglich, s. Antinomie 4, A, a, und Zusammenfetzung. Auch führt uns die Unmöglichkeit eines Anfangs schlechthin in der Erfahrung oder sinnlichen Welt, oder des Anfangs der Substanz, auf die Grenzen unsrer Erkenntniß. Dies scheint auch der teleologische Zweck der Metaphysik als Naturanlage in uns zu seyn, ausserdem daß sie dem Verstand nie erlaubt, in seinen Nachforschungen stille zu stehen, ihn auf die Grenzen seines Gebiets hinzuweisen. Denn es kommt nicht auf uns ab, ob wir die Frage vom Weltanfang aufwerfen wollen oder nicht, sie liegt nothwendig in unsrer Vernunft, sie läßt sich auch nicht abweisen, sondern fordert eine genugthuende Antwort, und findet doch diese Befriedigung in keiner Erfahrung. Die Sinnenwelt enthält keinen absoluten Anfang, s. Antino-

Anfangen. Angebohren. Angebohrene. 227

mie 4, A, a. Alle Anfänge in der Sinnenwelt sind subaltern, d. i. sie setzen immer wieder etwas anders voraus. Die Sinnenwelt selbst, als Idee des Ganzen aller Gegenstände der Erfahrung, ist kein Object der Erfahrung, sie kann also auch weder anfangen noch vergehen*); aber in der Sinnenwelt entsteht und vergeht alles, was wir wahrnehmen, weil wir nicht die Substanz selbst, sondern nur ihren Zustand wahrnehmen, dem wir vermöge unsers Verstandes etwas Beharrliches oder die Substanz unterlegen müssen, ohne welches sich das Entstehen und Vergehen weder wahrnehmen noch denken läßt, und dieser Zustand ist es, welcher entsteht und vergeht. S. Accidenz.

Die Baumgartensche Metaphysik hat den Begriff des Anfangens nicht getroffen, wenn sie sagt: es sei die Veränderung eines Dinges in ein der Zeit nach Gegenwärtiges; denn das Ding, das anfängt, leidet keine Veränderung dadurch, daß es anfängt, weil es noch nicht vorhanden, und folglich noch kein Ding war.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II Th.
I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 231. f.

Angebohren.

S. Hang.

Angebohrene

Vorstellungen, *ideae innatae*, *conceptus connati*, *idées innées* heißen im Gegensatz gegen erworbene (*conceptus*

P 2

*) Es versteht sich, daß hier die Rede ist von der Welt als Gegenstand der Erfahrung, die als solche ein Inbegriff der Erscheinungen, und in uns ist. Wenn uns aber das Moralgesetz auf eine intelligibele Welt der Dinge an sich hinführt, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, und auf einen Schöpfer der intelligibelen Welt, so ist das kein Gegenstand der Erfahrung, sondern eines Vernunftglaubens, wovon wir aber

acquisiti) folche, die in der Seele schon vorhanden sind, ehe noch das Erkenntnißvermögen ist in Thätigkeit gesetzt worden. (P. 254.) Die Critik der practischen Vernunft verwirft sie, und behauptet, nur die Anlage, oder die Möglichkeit zu gewissen Vorstellungen in der Seele, welche dann, durch das, zur Bildung der Erfahrungserkenntniß, in Thätigkeit gesetzte Erkenntnißvermögen, aus sich selbst erzeugt, und folglich aus den in dem Gemüth liegenden Gesetzen (dadurch, daß man bei Gelegenheit der Erfahrung auf seine Handlung achtet) abstrahirt, und folglich erworben werden.*) Das sind die sogenannten Vorstellungen *a priori*, die folglich von den angebohrnen des Plato und andrer Philosophen wohl unterschieden werden müssen. Der Grund oder die Möglichkeit zu diesen Vorstellungen ist allein angebohren. So ist z. B. die Möglichkeit dazu, daß wir Anschauungen des Raums haben können, angebohren, die Anschauung des Raums selbst aber entspringt *a priori*, wenn das Gemüth folche Eindrücke empfängt, aus denen es vermittelt jener angebohrnen Anlage äußere Objecte bilden muß. So wird also die formale Anschauung, die man Raum nennt, aus der Receptivität der Sinnlichkeit, durch ihre eigenthümliche, ihr angebohrne Beschaffenheit erzeugt, wenn sie durch die Eindrücke, die sie bekommt, gleichsam geschwängert worden. Diese Erzeugung der Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, der reinen Verstandesbegriffe (Categorien) z. B. Existenz, Nothwendigkeit, Substanz, Ursache u. f. w., und der Vernunftbegriffe (Ideen) z. B. Welt, Gott, Seele, Freiheit u. f. w., kann man *acquisitio ori-*

nichts begreifen und verstehen. Die Schöpfung der Welt wird also durch obige Behauptung nicht umgestossen, denn die Schöpfung betrifft nicht die Erscheinungen, sondern die Dinge an sich.

*) *Conceptus in Metaphysica obviis quaerendi sunt in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connotati, sed e legibus menti inestis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti. Kant de mundi sensibilis etc. §. 8.*

ginaria oder eine urfrprüngliche Erwerbung, die Erzeugung hingegen der Anschauungen und Begriffe, welche jenen *a priori* gemäß sind, z. B. einer bestimmten Größe, Figur, Ursache, u. s. w. *acquisitio derivativa* oder eine abgeleitete Erwerbung nennen.

In welchem Sinne Plato, Descartes, Malebranche und Leibnitz von angebohrnen Begriffen reden, setzt Hifsman so auseinander:

1. Plato behauptete, in der Seele des Menschen lägen alle menschlichen Kenntnisse, die sie schon in einem vergangenen Leben gehabt, und aus demselben mit in das gegenwärtige Leben herübergebracht habe. Man brauche sich daher nur einen einzigen Gegenstand in das Gedächtnis zurückzurufen, und anhaltend nachzuforschen, so könne man alle damit verbundenen Wahrheiten wiederfinden; denn Untersuchen und Lernen heiße weiter nichts, als sich erinnern. Descartes und Leibnitz*), welche doch auch angebohrne Begriffe behaupteten, verwarfen beide die angeführte Hypothese des Plato, die er im Menon und Phädrus aufgestellt hat.

2. Plato, Descartes und Malebranche behaupteten, Gott habe der Seele gewisse Vorstellungen ganz entwickelt mitgegeben, oder liefse die Seele mit ihnen gebohren werden. Nach Leibnitzens Meinung sind zwar diese Vorstellungen mehr als bloße Anlagen oder Möglichkeiten zu Vorstellungen (welches Kants Behauptung ist), denn sie liegen in der Seele, wie die Grundstriche zur künftigen Statue im Marmor; aber sie äußern sich doch nicht eher, als bis sie durch Erfahrung und Raisonnement entwickelt werden (*Descartes Meditat. de prima Phi-*

*) Mais cette opinion n'a nul fondement, et il est aisé de juger que l'ame devoit deja avoir des connoissances innées dans l'état précédent, (si la préexistence avoit lieu, quelque reculé qu'il pût être, tout comme ici: elles devoient donc aussi venir d'un autre état précédent, ou, elles seroient enfin innées ou au moins créées, ou bien il faudroit aller a l'infini, et faire les ames éternelles, au quel cas ces connoissances seroient innées en effet, parcequ'elles n'auroient jamais de commencement dans l'ame etc. Leibnitz. *Nouv. Ess. sur l'Ent. hum.* liv. I. ch. I. p. 35. ed. de Raspe.

losofph.' *Medit. III.* und *V. Epistol. Part. II. Epist. 54.* — 59. *Princip. philosf. Part. I. 5. 13.* Leibnitz *Nouv. Eff. Liv. I. ch. 1.* — 3. *Liv. II. ch. 1. Act. Erudit. 1684. p. 541.*

3. Alle vier Philosophen fahen ein, dafs man die Entstehungsart gewiffer Erkenntniffe (nehmlich der *a priori*) aus der Erfahrung nicht erklären kann, daher lassen Plato, Descartes und Malebranche sie überfinnlich entstehen, der erste schon vor der Geburt, die beiden letztern, mit der Geburt von der Göttheit anerfchaffen werden. Leibnitz macht zwar auch die Seele zur Quelle derselben, will aber, dafs sie erst durch Hinzukunft sinnlicher Eindrücke und des Raifonnements entwickelt werden.

4. Alle Vertheidiger der angebohrnen Vorstellungen vom Plato bis auf Leibnitz hielten es für einen Beweis einer angebohrnen Wahrheit, wenn sie vom ganzen oder gröfsten Theil des menschlichen Geschlechts geglaubt wird. Leibnitz verwarf diesen Beweis, und sagte, der durchgängige Beifall des menschlichen Geschlechts sei höchstens eine Anzeige*), aber keine Demonstration eines angebohrnen Grundsatzes, dessen entscheidender Beweis einzig darin zu fuchen sei, dafs seine Gewifsheit blofs auf dem, was in uns ist (dem innern Bewustfeyn) beruhet.

5. Vor Leibnitz hatten alle angebohrne Begriffe und Grundsätze das Privilegium, ohne Beweis überall für wahr zu passiren. Leibnitz räumte ihnen diesen grofsen Vorzug nicht ein, und drang vielmehr auf eine Demonstration derselben.*)

6. Locke verwarf alle angebohrnen Vorstellungen, selbst alle Anlage oder Möglichkeit dazu, und suchte, wie Epicur, alle Erkenntnifs (auch die *a priori*) von der Erfahrung abzuleiten (*Eiff. conc. l'Ent humain. L. I.*)

*) *Pour moi, je me fers du consentement universel non pas comme d'une preuve principale, mais comme d'une confirmation. car les verités innées, prises pour la lumiere naturelle de la raison, portent leurs caracteres avec elles comme la geometrie, car elles sont enve-*

7. Kant verwirft ebenfalls alle angebohrnen Vorstellungen^{*)}, behauptet aber eine Anlage oder Möglichkeit dazu im Erkenntnißvermögen des Menschen, woraus sie bei Gelegenheit der Erfahrung entspringen, und daher nicht angebohrne Vorstellungen, sondern Vorstellungen *a priori* genannt werden müssen (Ueber eine neue Entdeck. S. 68. f.)

Hiftmann. Bemerkungen über einige Regeln für den Geschichtslehr. philosoph. Syst. über Dutens Unterf. und über die angebohrnen Begriffe des Plato, Descartes und Leibnitz, im Teutsch. Merk. 1777. October II. S. 22—52.

A n g e b o t

das Angebot, *oblatio, l'offerte*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch bei einem Vertrag dem Andern bekannt gemacht wird, worüber man mit ihm einen Vertrag schliessen will. Bei einem, jeden Verträge sind nemlich zwei Personen, eine, welche etwas verspricht, und die der Promittent heisst, und eine, der etwas versprochen wird, welche der Promissar genannt wird. Der Vertrag fängt sich nun damit an, daß er vorbereitet wird, welches das Tractiren heisst. Dieses Tractiren bestehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen das Angebot der erste ist. Dieses bestehet also darin, daß der Promittent dem Promissar etwas anbietet, oder

loqués dans les principes immediats, que vous reconnoissés vous mêmes pour incontestables. Leibnitz. Nouv. Ess. sur l'Entend. hum. liv. I. ch. 2. p. 55.

^{*)} *Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum conceptus uterque (temporis ac spatii) sit connatus an acquisitus. Posterius quidem per demonstrata iam videtur refutatum, prius autem, quia viam stermit philosophiae pigrum, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem causae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Verum conceptus uterque procul dubio acquisitus est. Kant de mundi sensibilis etc. §. 15.*

erklärt (sagt), daß er mit ihm worüber einen Vertrag schliessen will. Der Verkäufer z. B. bietet, entweder mit Worten, oder stillschweigend, seine Waare an. Der Verkäufer auf dem Markte sitzt da, um seine Waare zu verkaufen, welches ein stillschweigendes Angebot ist; jeder Kaufmann übt diesen rechtlichen Act der Willkühr schon dadurch aus, wenn er sich das Recht zu handeln erwirbt, d. i. sich vom Staate für einen gültigen Kaufmann erklären läßt*) (sich, nach einem Magdeburgschen Kunstausdruck, vollständig macht, vermuthlich, weil es das letzte ist, was außer dem Lernen u. s. w. geschehen muß, um ein Kaufmann zu werden, wodurch er dann in die Kaufmannschaft, oder die Gesellschaft der Kaufleute überhaupt, oder auch nur eines gewissen Theils derselben aufgenommen wird). Das Angebot heisst auch das Anerbieten, und ist eine Declaration oder Willenserklärung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. 2. Abschn. §. 19. S. 93.

Angebotene,

das Angebotene, *oblatum*. Dasjenige, worüber ein Vertrag gemacht wird (K. 98). Es hat den Namen von dem ersten Act der freien Willkühr bei einem Vertrage, dem Angebot, s. Angebot. Dasjenige also, was einer bei einem Vertrag anbietet, z. B. das Pferd, welches der Rosshändler verkaufen will, ist das Angebotene. Dieses muß der, dem es angeboten wird, erst billigen, es muß ihm (dem Promissar) angenehm seyn, sonst kann es nicht zum Abschliessen des Vertrags kommen. Billigt er aber das Angebotene, so ist das Tractiren zu Ende, aber noch nichts von beiden Seiten erworben, sondern beide Theile gehen nun erst zu den Acten des

*) Zwar kann Jemand sich auch aufnehmen lassen, um gewisse Vorrechte zu genießen; dieses ist aber eine Ausnahme von der Regel.

Abschließens über, welche das Versprechen von der einen und das Annehmen von der andern Seite find.

Kant. Metaphyl. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II.
Hauptst. 2. Abschn. §. 19. S. 98.

Angenehm,

iucundum, agréable. Diejenige Beschaffenheit eines Gegenstandes der Sinnlichkeit, vermöge der er zum Begehren desselben reizt, oder das Angenehme ist ein Object, das vermittelt der Empfindung (dadurch, daß sie in die Sinne fällt) auf das Begehungsvermögen Einfluß hat, und dasselbe zum Begehren des Objects bestimmt, oder auch dasjenige, was den Sinnen in der Empfindung (als sinnliche Vorstellung) gefällt, was vergnügt oder ergötzt (*delectat*). Denn eben dadurch, daß etwas den Sinnen in der Empfindung gefällt, bestimmt es das Begehungsvermögen zum Begehren des (angenehmen) Gegenstandes (s. 576. 21. 7.).

2. Angenehm kann aber ein Gegenstand nicht Jedermann seyn, und daher kann nicht ein Jeder den Gegenstand begehren. Wenn nemlich das Begehungsvermögen soll so beschaffen seyn, daß es einen gewissen sinnlichen Gegenstand begehren soll, so muß dasselbe von den Empfindungen, die der Gegenstand, dadurch, daß er das Gemüth afficirt, in demselben hervorbringt, abhängen, d. h. die Empfindung verhält sich zur Begehrung oder Begierde wie die Ursache zur Wirkung. Die Wirkung muß aber nothwendig auf die Ursache folgen, so wie also der Eindruck des Gegenstandes auf das Gemüth, welcher Empfindung heißt, entsteht, so entsteht auch die Begehrung. Diese Abhängigkeit des Begehungsvermögens von der Empfindung heißt die Neigung. Allein die Empfindung würde die Begehrung nicht unmittelbar hervorbringen, wenn nicht auch in dem Gemüth eine Anlage dazu da wäre, das Object zu begehren, welche wirksam wird durch die Empfindung. Diese Anlage heißt der Naturtrieb. Sobald dieser Naturtrieb einmal durch den Einfluß eines Gegen-

standes geweckt oder in Wirkfamkeit gesetzt ist, so bestimmt er das Begehrungsvermögen zum Begehren, das Begehrungsvermögen bedarf des Gegenstandes, und diese Bestimmung des Begehrungsvermögens heisst das Bedürfnis, in subjectiver Bedeutung; aber auch den Gegenstand, den das Begehrungsvermögen begehrt, nennt man ein Bedürfnis, in objectiver Bedeutung. Alle Subjecte, für welche Gegenstände angenehm sind, fühlen ein Bedürfnis derselben, und diese Gegenstände sind für sie Bedürfnisse. Der angenehme Gegenstand läßt aber dem bedürftigen Subject keine Freiheit, sich selbst irgend woraus einen Gegenstand der Luft zu machen, es ist dabei keine Wahl (M. II. 458). Das Interesse der Sinne zwingt den Beifall ab, es ist unmöglich für dasjenige Subject, welches ein sinnliches Wohlgefallen an der Existenz eines Objects hat, dasselbe nach Willkühr nicht mehr angenehm zu finden; obwohl der angenehmste Gegenstand dem Subject, dem er so angenehm ist, unangenehm und widerlich gemacht werden kann, entweder durch die Phantasie oder eine andere Modificirung der 'Sinnenorgane. Dafs nun ein Subject diesen oder jenen Naturtrieb hat, gehört zu der eigenthümlichen Beschaffenheit derselben, folglich auch, dafs ihm ein Gegenstand angenehm ist oder nicht. Die Annehmlichkeit, oder die Beschaffenheit, dafs etwas angenehm ist, ist nicht blofs in dem angenehmen Gegenstande, sondern zugleich in der Beschaffenheit, des Subjects, dem ein Gegenstand angenehm ist, gegründet, folglich kann einem Subject ein Gegenstand angenehm seyn, der einem andern unangenehm, einem dritten gleichgültig ist (G. 38. *).

5. In Ansehung des Angenehmen bescheidet sich also ein Jeder, dafs sein Urtheil, welches er auf ein Privatgefühl, nemlich sein besonderes, individuelles Gefühl gründet, und wodurch es möglich wird, dafs ihm der Gegenstand gefällt, sich auch blofs auf seine Person einschränke. Man sollte daher nicht sagen, der Canariensect ist angenehm, der Fasan ist wohlschmeckend, sondern er ist mir angenehm, für meinen Geschmack wohlschmeckend. Und so nicht allein im Geschmack der Zunge, des Gau-

mens, sondern auch dem, was für die Augen und Ohren jedem angenehm ist. Dem einen ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem andern todt und erstorben; dem einen gefällt roth am besten, dem andern blau; der eine sieht für jeden Gegenstand eine eigene bestimmte Farbe gern, der andere möchte, daß eine Anzahl Gegenstände alle seine Lieblingsfarbe hätten. Man findet, daß Einer den Ton der Blasinstrumente, der Andre den der Saiteninstrumente, der Dritte Trommeln und Pauken vorzieht. Man kann also nicht darüber streiten, ob etwas angenehm sei oder nicht, denn was dem Einen angenehm ist, das ist dem Andern unangenehm (M. II. 461). Gleichwohl findet man auch, daß manches Object vielen Menschen angenehm ist, allein dieses giebt doch nur die Erfahrung, man kann daher nicht in absoluter, sondern nur in comparativer Bedeutung sagen, daß diese Objecte allgemein angenehm sind, d. h. die meisten Menschen, oder auch vielleicht alle, an denen man die Wahrnehmung bisher anstellte, fanden das Object angenehm. Eine solche Allgemeinheit heißt besser Einhelligkeit. Nach dieser Einhelligkeit sagt man dann wohl, der Fasan ist wohlgeschmeckend, und wer das nicht zugiebt, hat keinen feinen Geschmack, d. h. sein Geschmacksorgan ist nicht geübt genug, das wohlgeschmeckend zu finden, was die meisten im Wohlgeschmack geübten Zungen wohlgeschmeckend finden. Diese Einhelligkeit giebt also keine universalen Regeln, d. h. solche, von denen keine Ausnahme gilt, sondern nur generale, oder solche, die in den meisten Fällen gelten. Mit dem Schönen und Guten ist es hierin ganz anders. Niemand gründet sein Urtheil, daß etwas schön oder gut sei, auf sein individuelles Gefühl, das ihm allein eigen ist, sondern in Ansehung des Schönen fordert ein Jeder, daß alle Menschen, wie er, Wohlgefallen an dem Object, welches er für schön erklärt, finden sollen; und in Ansehung des Guten fordert ein Jeder, daß alle Menschen, wie er, das für gut erkennen sollen, was er dafür erkennt. Niemand wird sagen, das ist mir schön, oder das finde ich nur zu einem gewissen Zweck nützlich, oder das ist nur für mich sittlich gut (M. II, 462, 463. U. 18. U. 20.).

4. Ist dem Subject der Gegenstand angenehm, so ist ihm auch das Daseyn des Gegenstandes angenehm. Diese Annehmlichkeit des Daseyns eines Gegenstandes heist das Interesse an demselben, und der Gegenstand interessirt mich, wenn sein Daseyn mir angenehm ist. Wer aber aus Interesse handelt, der hat es sich zur Regel gemacht, seine Handlung nach der Annehmlichkeit einzurichten, die das Daseyn eines Objectes für ihn hat; daher heist die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von einer solchen Regel auch das Interesse, und wenn er so handelt, so sagt man, er handelt interessirt. (U. 9).

Das Angenehme ist auch hierin vom Schönen und vom Guten unterschieden. Wenn der Gegenstand so beschaffen ist, daß er bloß mein Wohlgefallen an demselben rege macht, ohne daß das Daseyn desselben Einfluß auf mein Gefühl der Lust hat, so ist der Gegenstand schön, interessirt aber der Gegenstand, so ist er angenehm. Bei dem schönen Gegenstande habe ich bloß ein Wohlgefallen an dem Gegenstande. Die Existenz des Gegenstandes aber kann mir gleichgültig oder gar zuwider seyn, z. B. die eines schönen Palastes, der vom Schweiß der Unterthanen erbauet ist. Ein solches Wohlgefallen drücke ich dadurch aus, daß ich sage: der Gegenstand gefällt mir. Der angenehme Gegenstand hat hingegen Einfluß auf meinen Zustand, oder macht mein Interesse rege, und dieses drücke ich dadurch aus, daß ich sage: er vergnügt mich (U. 7.). Das erste Urtheil drückt den Beifall aus, den ich dem schönen Gegenstande geben muß, das zweite aber giebt die Neigung an, die das Daseyn des Gegenstandes zu demselben in mir erzeugt. Ist der Gegenstand aber in einem hohen Grade angenehm, so ist das Vergnügen, das er macht, so innig, daß das Subject sogar nicht einmal gern über ihn urtheilt, sondern nur das innige Vergnügen fühlt, welches genießen genannt wird, und dessen auch vernunftlose Thiere fähig sind, dahingegen der Genuß des Wohlgefallens am Schönen vornehmlich im Urtheil

bestehet, dessen nur vernünftige Wesen fähig sind (M. II. 450. 457. U. 13.).

Wenn der Gegenstand gut ist, so hat ebenfalls das Daseyn desselben auf mein Gefühl der Lust Einfluß, aber das Daseyn gefällt dann nicht vermittelt der Empfindung (als etwas, das in die Sinne fällt), sondern vermittelt eines Begriffs (als etwas im Verstande vorhandenes, es sei nun vermittelt des Begriffs, daß es Mittel zu einem Zweck ist, oder, daß es an sich gut ist, im ersten Fall ist es das Nützliche, im zweiten das sittlich Gute). Das Angenehme gefällt also durch Empfindung, das Schöne durch Reflexion, das Nützliche durch den Begriff vom Object, daß es wozu gut ist, das Gute (M. II. 456) durch den Begriff vom Object, daß es an sich gut ist (M. II. 457. 452. U. 10.). Zwar scheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu seyn. Man gebraucht nemlich gemeiniglich dauerhaft angenehm und gut als gleichbedeutend. So sagt man von einem Essen, was dem Geschmack stets angenehm ist, es schmeckt gut, und versteht darunter, daß dem so Urtheilenden der Geschmack des Essens jedesmal angenehm sei. Allein eigentlich ist das unbestimmt und fehlerhaft gesprochen, denn gut ist das Wort, das entweder das bezeichnet, was das Moralgesez billigt, das sittlich Gute, oder das, was zu einem Zweck taugt; beides aber ist nicht das, was durch gut schmecken ausgedrückt werden soll, nemlich daß es dem Geschmack unmittelbar gefällt. Man könnte zwar auch sagen, die wohlgeschmeckende Speise sei zweckmäßig für den Geschmack; allein das versteht man nicht darunter, wenn man sagt, daß sie gut schmeckt, welches man schon daraus sieht, daß man nicht sagen kann, sie schmeckt nützlich, sondern sie ist nützlich. Der Unterschied besteht nemlich darin, daß wenn gut, im Sinne des Nützlichen, von der wohlgeschmeckenden Speise gebraucht werden soll, so bringe ich diese erst unter ein Vernunftprincip vermittelt des Begriffs eines Zwecks. Gesezt, wir wollten z. B. diesen Abend eine leckere Mahlzeit halten, und uns durch unsere Gaumen vergnügen, so haben

wir einen Zweck. Wer aber den Zweck will, der will auch die Mittel. Will ich mich durch den Gaumen vergnügen, so muß ich nicht was wohlriechendes oder wohlklingendes, sondern wohlgeschmeckendes essen. Das sind Vernunftprincipien der Willensbestimmung nach Zwecken. Nun weiß ich, ein Fasan ist wohlgeschmeckend, er taugt also zu meinem Zweck, und wird mir, wenn ich ihn habe, zu meinem Vorhaben nützlich seyn. Aber dadurch, daß er zu meinem Zweck dient, ist er nicht angenehm, wohl aber dient er dadurch, daß er dem Geschmack angenehm ist, zu meinem Zweck. Hier brauchte ich also Verstand und Urtheilskraft, um den Fasan für nützlich zu erklären, oder für gut dazu, mich durch den Gaumen zu vergnügen; aber ihn für angenehm zu erklären, bedarf es keines Begriffs von Mittel oder Zweck, sondern bloß, daß ich den Fasan koste und schmecke, und daß ich weiß, daß dasjenige, was mir unmittelbar (ohne Begriffe z. B. des Zwecks oder der Sittlichkeit dazu nöthig zu haben) gefällt, wenn ich schmecke, angenehm heist (M.H. 453. U. 11.).

5. Selbst in den gemeinsten Reden macht man diesen Unterschied. Ein Kind will noch von einer Speise essen, ein Beweis, daß ihm die Speise angenehm ist, daß sie seiner Zunge und seinem Gaumen behagt; allein die Mutter schlägt es ab, ihm noch von der Speise zu geben, mit den Worten, es ist nicht gut, und will damit sagen, es könnte dir schädlich seyn, schlimme Folgen für deine Gesundheit haben, wenn du noch davon ässest. So kann also etwas angenehm seyn, und dennoch einen Zweck vernichten, d. h. schädlich oder nicht gut seyn. Rhabarber ist unangenehm für vieler Menschen Geschmack, und dennoch gut, nemlich für den, welchem die Gesundheit Zweck ist, sie ist nützlich oder unsrer Gesundheit zuträglich. (M. H. 454).

6. Wir haben also nun die unterscheidenden Merkmale des Angenehmen gefunden, nemlich wenn etwas angenehm ist, so

a. darf es nicht gerade Jedermann gefallen (2), sondern das Vergnügen, das es verursacht, ist nicht allgemein (5):

b. das Daseyn des angenehmen Gegenstandes ist ebenfalls angenehm, oder der Gegenstand interessirt (4. 5).

c. der Gegenstand und das Daseyn desselben vergnügen unmittelbar, ohne Reflexion und ohne Begriff (4. 5).

Das Vermögen, in Beurtheilung des Angenehmen mit mehreren zusammenzustimmen (oder der Einhelligkeit darin (3)) heist der Sinnengeschmack. Ein Jeder hat aber seinen eigenen Sinnengeschmack, weil es ein Urtheil über einen Gegenstand in Ansehung seines Verhältnisses zum Gefühl ist, welches nur subjectiv ist, und bloß comparative Allgemeinheit oder Einhelligkeit giebt (3) (M. II. 465).

7. Das Angenehme ist, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art. Daher sind die angenehmen Gefühle nur dem Grade nach verschieden, und darauf beziehen sich auch ihre verschiedenen Namen, z. B. anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich u. s. w. deren Beschaffenheit die empirische Psychologie untersucht. Es kömmt folglich bei Beurtheilung des Einflusses desselben auf das Gemüth nur auf die Menge der Reize und gleichsam nur auf die Masse der angenehmen Empfindung an, und diese läßt sich also durch nichts als nur durch die Quantität verständlich machen. Dennoch kann ein Jeder für sich selbst eine Tafel der angenehmen Objecte, geordnet nach der Anzahl ihrer Reize, seinen eigenen Gefühlen nach, entwerfen. Eine solche Tafel würde also für jedes Subject anders aussehen, oder die Objecte würden in jeder derselben in einer andern Ordnung auf einander folgen, eben weil die besondere Modification der Sinnenorgane eines jeden Individui die Annehmlichkeit bestimmt. Es hängt diese Ordnung sogar von dem Zustande ab, worin sich das Subject befindet, z. B. eine Tafel über den Wohlgeschmack des Obstes würde ganz anders aussehen, wenn sie wäre entworfen worden, da das Subject durstete, als da es hungerte. Denn im ersten Fall würden

240 Angenehm. Animalisch. Animalität.

die saftreichen Früchte der Zahl der Reize nach oben an stehen, im letztern Falle hingegen die mehltreichen oder mulsigten. Eben so würde der Weinkenner die Weine nicht immer nach derselben Ordnung auf einander folgen lassen, sondern nach dem Zustande, worin sich seine Zunge jedesmal befände. U. 113.

Kant. Kritik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II.

Ahth. II. Buch. II. Hauptst. IX. Abschn. S. 576.

Deffen Grundl. zur Met. der Sitten. S. 38 *)

Deffen Kritik der Urtheilskraft I. Th. §. 3. S. 7. ff.

§. 4. S. 10. ff. §. 5. S. 14. ff. §. 7. S. 18. ff.

Animalisch.

S. Animalität.

Animalität,

animalitas, la vie animale. So heisst das Leben in der Materie, oder diejenige Beschaffenheit derselben, dass sie aus einem innern Princip zur Bewegung oder Ruhebestimmt werden kann. Wenn die Materie so beschaffen ist, dass sie ohne Einwirkung einer andern Materie aus der Ruhe in Bewegung, oder umgekehrt, aus der Bewegung in Ruhe gesetzt wird, so ist sie animalisch (C. 403), so ist z. B. alles Vergnügen ein animalisches Gefühl, d. h. ein Gefühl in der Materie, das den Grund der Veränderung des Zustandes eines Körpers, aus der Ruhe in die Bewegung, oder umgekehrt, enthält. Da wir nun kein anderes inneres Princip, oder innern Grund kennen, der den Zustand einer Substanz verändern könnte, als das Begehren, das Begehren aber nicht im äussern Sinn ist: so sind wir genöthigt, in jeder Materie, in so weit sie animalisch ist, ein Begehrensvermögen vorauszusetzen. Folglich ist alle Materie, als solche, eigentlich leblos, weil Materie etwas im äussern Sinn befindliches ist. Finden wir aber eine Materie, welche animalisch ist, so müssen wir ihr einen Grund der Animalität, ein Lebensprincip beilegen, welches daher nicht etwas in der Materie seyn kann, son-

dern ein in einem innern Sinn befindliches und mit der Materie nicht räumlich, sondern virtualiter (der Wirkung nach) verknüpftcs Begehren. Ein solcher innerer Grund der Veränderung des Zustandes der Materie heißt ihr Lebensprincip, oder ihre Seele, und eine begrenzte Materie oder ein Körper mit einer Seele virtualiter verknüpft, ein lebendes Wesen. S. Materie, Seele.

2. Die Animalität eines Körpers aber, oder diejenige Beschaffenheit desselben, daß er aus einem innern Princip in Bewegung gesetzt werden kann, bestehet in zwei Stücken, worin er sich von jedem andern Körper, der nur durch äußere Einwirkung eines andern Körpers außer ihm, also nur mechanisch in Bewegung gesetzt werden kann, unterscheidet, in der Irritabilität und Sensibilität.

a. Die Irritabilität oder Reizbarkeit ist eine ganz besondere und eigenthümliche Kraft der thierischen Muskelfasern, welche den thierischen Körper der willkührlichen Bewegung fähig macht. Sie ist das eine vermittelnde Princip, wodurch dem Lebensprincip im innern Sinne die Veränderung des Zustandes des thierischen Körpers zur Bewegung oder Ruhe möglich wird. Man kann sie daher die Thierkraft nennen.

b. Die Sensibilität oder Fühlbarkeit ist eine ganz besondere und eigenthümliche Kraft der Nerven, welche die thierischen Körper der äußern und innern Eindrücke und folglich der Empfindung fähig macht. Sie ist das zweite vermittelnde Princip zwischen dem innern Lebensprincip und der Materie, und da durch sie allein Vorstellungen möglich werden, und sie auch Vorstellungen voraussetzt, so kann sie die Seelenkraft heißen.

Kant. Crit. der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. 403.

Deff. Crit. der Urtheilskraft. I. Th. §. 53. Anmerkung S. 225.

Mellins philos. Wörterb. 1 Bd.

Q

242 Anlage. Anlagen des Menschen zum Begehren.

Anlage,

Disposition, dispositio, disposition. Die Bestandstücke und die Formen ihrer Verbindung, die zu etwas erforderlich sind, z. B. die Anlagen des Menschen sind die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind, um ein Mensch zu seyn, und die Formen ihrer Verbindung. Sie ist ursprünglich, wenn sie zu der Möglichkeit eines solchen Wesens nothwendig gehört; wenn das Wesen aber auch ohne dieselbe möglich wäre, so ist die Anlage zufällig (R. 18).

Anlagen des Menschen zum Begehren.

1. Man kann die Anlagen des Menschen, die sich unmittelbar auf das Begehungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen, auf drei Klassen, als Elemente dessen, wozu der Mensch bestimmt ist, bringen, nemlich die Anlage (R. 13)

a) für die Thierheit des Menschen, als eines lebenden;

b) für die Menschheit des Menschen, als eines vernünftigen;

c) für die Persönlichkeit des Menschen, als eines der Zurechnung fähigen Wesens (R. 14.).

Anmerk. Die letzte ist nicht schon im Begriff der zweiten enthalten, sondern muß nothwendig als eine besondere Anlage betrachtet werden; denn daraus, daß einer Vernunft zu speculiren hat, folgt noch nicht das Vermögen einer practischen Vernunft, oder sich unmittelbar durch die Vorstellung des Gesetzes, ohne alle Rücksicht auf Vortheil oder Schaden, bloß um des Gesetzes selbst willen zum Handeln bestimmen zu lassen.

2. Die Anlage für die Thierheit des Menschen, oder die Möglichkeit desselben zu leben, kann man unter dem allgemeinen Titel der physischen und bloß mechanischen Selbstliebe, d. i. einer solchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Eine solche mechanische Selbstliebe haben daher auch die unvernünftigen Thiere, sie nähren sich, pflanzen sich fort und leben in Gemeinschaft mit andern Thieren. Sie ist dreifach:

Anlagen des Menschen zum Begehren. 243

- a) zur Erhaltung seiner selbst;
 - b) zur Fortpflanzung seiner Art;
 - c) zur Gemeinschaft mit seines Gleichen.
- (R. 14.)

3. Die Anlagen für die Menschheit, oder die Möglichkeit des Menschen vernünftig zu leben und mit Ueberlegung zu handeln (zur Klugheit), können auf den allgemeinen Titel der zwar physischen, aber doch vergleichenden Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; sich nemlich nun in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Dem Menschen muß es nemlich, durch die Einrichtung seiner Natur, möglich seyn, geneigt und fähig zu werden, seinen Zustand mit dem Zustande andrer Menschen zusammen zu halten, um zu beurtheilen, ob diese oder Er ihren Naturtrieben besser genugthun, oder sie besser befriedigen, und wer also unter ihnen der glücklichste ist. Von dieser vergleichenden Selbstliebe rührt die Neigung her, sich in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen, oder der Trieb nach Ehre; und zwar ursprünglich bloß der der Gleichheit (ein Mensch will so viel seyn als jeder Anderer): keinem über sich Ueberlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Beforgniß verbunden, daß Andere darnach streben möchten; woraus nach gerade eine ungerechte Begierde entspringt, sich über Andere eine Ueberlegenheit zu erwerben, sich über Andere zu erheben, und diese unter sich hinabzusetzen. Man sieht hier also die Anlage zur Eifersucht und Nebenbuhlerei (R. 15.)

4. Die Anlage für die Persönlichkeit, oder die Möglichkeit zur Moralität, ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder. Solche Anlage ist das moralische Gefühl, welches, wenn es Triebfeder der Willkühr wird, zugleich Zweck dieser Naturanlage wird; von ihr rührt also der gute Character her, oder diejenige Beschaffenheit der Willkühr, daß sie das moralische Gefühl in ihre Maxime aufgenommen hat, welche Beschaffenheit, wie über-

244 Anlagen des Menschen zum Begehren.

haupt jeder Character der freien Willkühr, etwas ist, das nur erworben werden kann, dessen Möglichkeit aber auf unsrer Natur beruhet, oder wozu die Anlage in uns vorhanden seyn muß (R. 16).

5. Diese drei Anlagen können nun nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachtet werden. Die erste (2) hat keine Vernunft, die zweite (3) nur pragmatifche, oder andern Triebfedern dienfbare, die dritte (4) aber allein für sich selbst practifche, d. i. unbedingt gesetzgebende Vernunft zur Wurzel. Allein diese Anlagen im Menschen find nicht allein (negativ) gut, sie widerstreiten nicht dem moralifchen Gesetze, sondern sie find auch Anlagen zum Guten, sie befördern die Befolgung des Gesetzes. Diese Anlagen gehören auch zur Möglichkeit der menschlichen Natur, und find also urfprünglich. Die beiden erstern kann der Mensch zweckwidrig gebrauchen, aber nicht vertilgen.

6. Wenn wir nemlich die Anlage zur Thierheit (2) betrachten, so finden wir, daß sie zwar nicht die Wurzel von Lastern sei, daß aber doch durch die Willkühr Laster auf sie gepropft werden, und so aus ihr entspriessen können. Man kann sie Laster der Rohigkeit der Natur heißen. Dieser Laster giebt es, nach der dreifachen Anlage zur Thierheit, eigentlich drei, welche hernach, nach der physiologifchen Beschaffenheit des Menschen und seinen Verhältnissen zu den übrigen Menschen, Modificationen leiden, nemlich:

- a) die Völlerei, oder die zweckwidrige Befriedigung des Erhaltungstriebes, wider das Moralgesetz;
- b) die Wollust, oder die zweckwidrige Befriedigung des Fortpflanzungstriebes, wider das Moralgesetz.
- c) die wilde Gesetzlosigkeit, oder die zweckwidrige Befriedigung des Gefelligkeitstriebes, wider das Moralgesetz (R. 15).

Diese Laster heißen in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzwecke viehifche Laster, weil derjenige, der sich ihnen überläßt, auf die beiden übrigen Anlagen gar keine Rücksicht weiter nimmt. Da man aber doch

Anlagen des Menschen zum Begehren. 245

weißt, daß selbst bei solchen Menschen, die wir viehische nennen, noch Klugheit und moralisches Gefühl anzutreffen ist, so kann man es wohl als möglich ansehen, daß unter jeder Hinabstufung zum Vieh noch eine tiefere seyn könne, und also ist die höchste Abweichung nur eine Idee, die im hohen Grade bei Menschen als erreicht angesehen wird. Es läßt sich hierauf eine Eintheilung der Pflichten gründen, welche den viehischen, Lastern entgegen gesetzt sind, daher giebt es auch drei Tugenden, nemlich: Nüchternheit, Keuschheit und Gerechtigkeit.

7. Wenn wir die Anlage für die Menschheit betrachten, so finden wir wiederum, daß sie nicht die Wurzel von Lastern sei, aber doch Laster, vermittelt der Willkühr und vergleichenden Vernunft (welche nemlich bloß speculirend ist, und nichts vom Moralgesetz weiß, als welches zur Anlage für die Persönlichkeit gehört), darauf gepropft werden können. Diese Laster sind die der geheimen und offenbaren Feindseligkeit. Sie entstehen, wenn der Mensch befürchtet, daß Andere sich bemühen, sich eine verhasste Ueberlegenheit über ihn zu verschaffen. Dann entsteht die Neigung in ihm, der Sicherheit halben, sich eine Ueberlegenheit über diejenigen zu verschaffen, die sich darum bemühen, als Vorbauungsmittel gegen den Erfolg dieser Bemühungen. Die Idee eines solchen Wetteifers ist an sich nichts böses, sie schließt die Wechselliebe nicht aus, und ihr Naturzweck ist eigentlich, als Triebfeder zur Cultur zu dienen. S. Cultur. Sie wird nur böse, wenn sie mit Uebertretung des Moralgesetzes ausgeführt wird; dann entstehen Laster, die in ihren höchsten Abweichungen vom Naturzwecke alle Wechselliebe ausschließen und teuflische Laster heißen. (R. 16.).

8. Wenn wir die Anlage für die Persönlichkeit betrachten, so finden wir, daß keine Laster aus ihr entspringen und auf sie gepropft werden können, aber daß sie doch die Möglichkeit zur Unmoralität, so wie zur Moralität enthalte. Die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen. Sie ist die

246 Anlagen des Menschen zum Begehren. Anleihe.

Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit als eines Dinges an sich, folglich ganz intellectuell betrachtet). Das ist etwas, das nur erworben werden kann, dessen Möglichkeit aber, d. i. die Anlage dazu, dennoch in unsrer Natur vorhanden seyn muß, worauf aber schlechterdings nichts Böses gepropft werden kann. Diese Anlage ist die Möglichkeit, die Achtung fürs Gesetz in unsre Maxime aufzunehmen. Dieses ist eine Anlage zur Persönlichkeit und noch nicht die Persönlichkeit selbst, sondern ein subjectiver Grund derselben, ein Zusatz zur Persönlichkeit. Diese Anlage ist daher auch nicht der Grund einzelner Tugenden oder Laster, sondern der Moralität oder Sittlichkeit überhaupt, ohne sie wäre der Mensch weder moralisch noch unmoralisch. (R. 17).

Der Mensch hat noch mehrere Anlagen, z. B. seine Anlagen zum Dichten, zur Malerei, überhaupt zu den Künsten, Wissenschaften u. s. w. Hier ist aber nur die Rede von den Anlagen des Menschen, die sich auf das Begehungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

Kant. Religion innerhalb der Grenzen. I. Stück. 1. S. 15.

Jacob. Philos. Sittenlehre. 3. Th. 1. Hauptst. 7. Abschn. §. 414 — 416.

Dessellb. Krit. Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphysik. Halle 1788. §. 175. S. 124.

Locke *Essai concernant l'Entendement*. liv. II. ch. XXII. §. 10.

Anleihe,

mutuum, prêt. Die Veräußerung einer Sache, unter der Bedingung, sie nur der Species nach wieder zu erhalten, z. B. Getraide gegen Getraide, oder Geld gegen Geld (K. 120). Wenn ich nemlich einem Ackermann das Getraide zu seiner Ausaat gebe, unter der Bedingung, daß er mir dasselbe nach der Ernte wieder gebe, so ist das eine Anleihe dieses Getraides. Die Anleihe ist vom Verleihen wohl zu unterscheiden. S. Anleiher und Verleihen.

Anleiher. Anmafsung. Annehmen. Annehmen. 247

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II.
Hauptst. 3. Abfchn. §. 31. S. 120.

Anleiher,

commodator, prêteur. Derjenige, der eine Sache veräußert, unter der Bedingung, sie nur der Species nach wieder zu erhalten. S. Anleihe. Kant nennt aber (K. 145) Anleiher, was er eigentlich Verleiher nennen sollte. Ein Verleiher ist nemlich derjenige, der den Gebrauch einer Sache, die ihm gehört, einem Andern eine Zeitlang umsonst bewilliget. S. Verleiher. So braucht auch Kant selbst das Wort Verleihen. (K. 120).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II.
Hauptst. §. 31. A, b. S. 120. III. Hauptst. §. 38. **
S. 145.

Anmafsung

des Geschmacksurtheils. S. Geschmacksurtheil.

Annehmen.

S. Voraussetzen.

Annehmen

die göttliche Beihülfe im Guten. K. 45. Dieser Ausdruck bezeichnet das Aufnehmen der positiven Kraftvermehrung durch Gott in unsre Maxime, wodurch es allein möglich wird, daß Jemanden das Gute zugerechnet, und er für einen guten Menschen erkannt werde. So wird z. B. die Beihülfe zum Guten angenommen, wenn wir den beständigen Voratz haben, auf jede gute Regung, jedes Gefühl der Achtung für eine Pflicht zu achten, die Aufforderung in uns zur Erfüllung derselben zu befolgen, den Muth, den wir fühlen, eine gute, aber mit Schwierigkeiten verbundene That nicht verrauchen zu lassen, und die Mittel, durch

die wir zum Guten ermuntert werden können, zu benutzen.

2. Da der Mensch den freien Willen haben muß, die göttliche Beihülfe zu benutzen oder nicht, wenn ihm das Gute, das dadurch gewirkt wird, soll zugerechnet werden, so muß die Besserung von dem Menschen abhängen. Daher der Satz der Kirchenväter: *Deus volentibus dat gratiam*, nur denen, die wollen, giebt Gott die Gnade.

3. Man nennt insgemein die Beihülfe Gottes zum Guten in dem Menschen die Gnade (*gratia*). Dies kann zugelassen werden, nur muß man nicht den falschen Begriff damit verbinden, als ob Gott sich dann allein thätig und der Mensch nur leidend verhielte. Dann könnte dem Menschen sein sittlich gutes Verhalten nicht zugerechnet werden. Bisweilen ist man, durch eine falsche Exegese verleitet, darin so weit gegangen, daß man dem Menschen dabei alle Mitwirkung abgestritten, und alles Gott zugeschrieben hat. Wenn der Mensch nicht nach bloßer Willkühr, sondern nach Gerechtigkeit soll behandelt werden, so muß er die göttliche Beihülfe annehmen, und ihm dadurch das Gute zugerechnet werden. Da aber die göttliche Beihülfe die Wirkung einer überfinnlichen Ursache ist, und es folglich keine Erfahrung davon geben kann, so muß der Mensch nur immer den Voratz haben, alle Mittel zum Guten, die er in und außer sich findet, zu benutzen, und folglich gut seyn wollen. So ist es sehr schicklich, die Besserung des Menschen von Gott abhängen zu lassen, aber die Annehmung derselben dem Menschen zuzurechnen. Begriffen wird aber durch diese Idee von der göttlichen Beihülfe eigentlich nichts, weil hierbei immer ein Actus der menschlichen Freiheit vorkommt, der jederzeit für uns unbegreiflich ist (R. 279).

4. Das Annehmen der göttlichen Beihülfe geschieht entweder schon vorher, durch den Voratz der Besserung, den der Mensch faßt (er macht sich der Beihülfe Gottes würdig), oder Gott wirkt in dem Menschen den Voratz der Sinnesänderung, und der Mensch nimmt das an und führt es aus.

5. Wenn die Beihülfe Gottes so gedacht wird, daß sie den Menschen vollkommen bessert, so heißt sie die vollkommene Gnade (*gratia efficax*). Von dieser vollkommenen Gnade behaupteten einige, der Mensch könne ihr nicht widerstehen.

6. Alle Bekehrung des Menschen ist unbegreiflich, aber sie muß möglich seyn, sollte auch das, was wir dabei thun können, für sich allein unzureichend seyn, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höhern Beistandes empfänglich machen, *f. Gnade*. Wenn also höhere Mitwirkung das ergänzen soll, was nicht in des Menschen Vermögen steht, so muß der Mensch thun, so viel in seinen Kräften steht. Wir haben es nicht nöthig zu wissen, worin diese höhere Mitwirkung Gottes bestehet, *f. Gnadenwirkung*. Es ist dem Menschen genug zu wissen, was er selbst zu thun habe.

7. Hieraus läßt sich nun erklären, wie die Vernunft auf die Idee der übernatürlichen Beihülfe Gottes kömmt. Die Vernunft ist sich ihres Unvermögens zum Guten bewußt, *f. Verderbtheit* des menschlichen Herzens, daher dehnt sie sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ersetzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen, obwohl sie auch die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben nicht bestreitet.

8. Man kann den Glauben an solche Ideen den (über die Möglichkeit derselben) reflectirenden nennen, wenn man sich aber anmaßt, die Gegenstände derselben zu erkennen, etwas davon zu wissen, den dogmatischen. Der letztere kömmt der Vernunft unaufrechtig und vermessen vor. Die Schwierigkeiten wegzuräumen bei dem, was moralisch fest steht, ist ein Nebengeschäft (*Parergon*). Der Nachtheil des Gebrauchs der Gnadenwirkungen in der Religion heißt Schwärmerei.

9. Die Herbeirufung der Gnadenwirkungen kann also nicht in die Maxime der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihrer Grenzen hält, wie überhaupt nichts Uebernaturliches, weil gerade bei

250 Annehmen. Annehmlichkeit. Annehmung.

diesem aller Gebrauch aufhört. Die Voraussetzung einer practischen Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend.

Kant. Religion der Vernunft. 2. Aufl. S. 49 — 64.
vorzüglich die Anmerkung S. 64.

Annehmlichkeit,

iucunditas, agrément. Diejenige Beschaffenheit eines Objects, daß es den Sinnen in der Empfindung gefällt, und folglich vergnügt. Ein Apfel hat Annehmlichkeit für manchen Gaumen. Der Canariensect schmeckt manchem Menschen wohl, und hat daher Annehmlichkeit für ihn, s. den Artikel: angenehm. (U. 238.). Diese Annehmlichkeit kann nicht der Bestimmungsgrund des Geschmacks seyn, denn sonst ließe sich über ein Geschmacksurtheil nicht streiten, weil die Annehmlichkeit von der subjectiven Beschaffenheit der Gefahlsorgane abhängt, und daher das, was für den Einen Annehmlichkeit hat, es nicht immer für den Andern hat. Aber man trachtet dennoch, ohne objective Gründe zu haben, durch wechselseitigen Widerstand nach Einhelligkeit der Urtheile über eine Sache des Geschmacks. Folglich kann Schönheit und Annehmlichkeit nicht einerlei seyn. Ueber Schönheit läßt sich streiten, weil sie für Jedermann gilt, der Geschmack hat, daher spricht man auch dem den Geschmack ab, der das Schöne nicht für schön erkennen will; über Annehmlichkeit aber läßt sich nicht streiten, denn sie gilt nur für einen so oder so modificirten Sinn, folglich nicht für Jedermann, wie ließe sich denn darüber streiten, ob etwas angenehm sei oder nicht.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 57. S. 238.

Annehmung,

Acceptation, acceptatio, acceptation. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch, bei einem Verträge, dem Andern (Promittenten) erklärt

wird, daß man sich das Versprochene wolle leisten lassen. S. Angebot. Der Vertrag endigt sich nemlich damit, daß er constituiert wird, welches das Abschließen heißt. Dieses Abschließen bestehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen die Annehmung der zweite oder letzte des ganzen Vertrags ist. Sie bestehet also darin, daß der Promissar das annimmt, was der Promittent verspricht, und dann wird der Promissar ein Acceptant, d. i. derjenige, der erklärt, daß er das Versprechen annimmt. Wer etwas kauft, und die Waare für den Preis, worüber die Contrahirenden oder Paciscenten (d. i. diejenigen, die einen Vertrag schließen, hier Käufer und Verkäufer) einig geworden sind, zu nehmen erklärt, ist der Acceptant in Ansehung der Waare. Da hier das Versprechen gegenseitig ist, so ist der Verkäufer der Acceptant in Ansehung des Geldes, das für die Waare gegeben wird (K. 98). Ohne diese Annehmung kann nichts von dem Einen auf den Andern übergehen, weil es sonst an dem Willen des Andern fehlen würde, ohne welchen keine rechtliche Behandlung desselben möglich ist. (K. 155).

2. Die Frage ist nun, was ist das Aeußere, das ich durch die Annehmung, durch die der Vertrag nun völlig geschlossen ist, folglich durch den Vertrag erwerbe? Ich habe behauptet (Grundlegung 165): die Annahme eines Versprechens und die Annahme einer Sache ist einerlei. Denn auch das Versprechen ist eine Sache, und die Annahme beider kann nur auf dieselbe Art geschehen. Wodurch ich habe sagen wollen (Grundleg. 169), daß die bloße Annehmung des Versprechens ein Recht auf die Leistung giebt, oder sobald die Annahme geschehen ist, oder vorausgesetzt werden kann, auch der Wille des Versprechenden (Promittenten) an das Versprechen gebunden und zur Leistung verpflichtet und verbunden ist. Er kann seinen Willen weder pflichtmäßig, noch rechtsgültig ändern. Und (Grundl. 171.) durch den Vertrag bekommt der Annehmende das Recht, die Erfüllung des Versprechens zu fordern, folglich ist diese Erfüllung des Versprechens ein Eigenthum des Acceptanten.

3. Kant unterscheidet nun noch sehr richtig zwischen der That, nemlich der Erfüllung des Versprechens, und der Sache, nemlich dem Gegenstande des Versprechens, und behauptet, daß ich durch die Annehmung zwar die That des Promittenten, aber noch nicht die Sache, oder das Versprochene, erwerbe. Die Sache selbst aber werde nicht durch die bloße Annehmung des Versprechens, sondern durch Uebergabe (*traditio*) des Versprochenen und durch Annehmung dieser Sache erworben. Denn alles Versprechen gehe auf eine Leistung, und wenn das Versprochene eine Sache ist, könne die Leistung nicht anders verrichtet werden, als durch einen Act der Willkühr, wodurch der Promissar vom Promittenten in den Besitz der Sache gesetzt wird, d. i. durch Uebergabe. Vor der Uebergabe und dem Empfang der Sache ist freilich die Leistung noch nicht geschehen, die Sache ist von dem einen zu dem Andern noch nicht übergegangen, folglich sei sie von dem Promissar noch nicht erworben worden. Daher sei das Recht aus einem Vertrage nur ein persönliches, und würde nur durch die Tradition ein dingliches Recht (K. 102).

4. Es ist nemlich die Frage, wenn zwischen der Schließung und Vollziehung eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit zur Uebergabe der Sache bewilligt ist, ob ich, als Acceptant, dann schon vor der Uebergabe sagen kann, die Sache ist mein, oder bloß, ich habe das Recht zu fordern, daß die Sache mein werde, ob also mein Recht ein Recht in der Sache sei, oder ob noch ein besonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrifft, dazu kommen müsse; ob folglich das Recht durch die bloße Annehmung nur ein persönliches sei, und allererst durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? Kant entscheidet für das letztere, und will es durch folgendes Beispiel ins Licht setzen (K. 102).

5. Gesetzt, ich schliesse einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder sonst in meinen physischen Besitz, so ist es mein, und mein Recht ist ein Recht in der Sache. Das hat gar keinen Zweifel. Lasse ich aber das Pferd in den Händen des Verkäufers,

in dessen physischem Besitze (Inhabung) diese Sache vor meiner Besitznehmung (s. Apprehension), mithin vor dem Wechsel des Besitzes seyn sollte; so, sagt Kant, ist dieses Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, ist nur ein Recht gegen eine bestimmte Person, nemlich gegen den Verkäufer, von ihm in Besitz gesetzt zu werden, welches die subjective Bedingung ist, unter welcher ich die Sache erst brauchen kann. Das ist, sagt Kant, mein Recht ist nur ein persönliches Recht, von jenem die Leistung des Versprechens, mich in den Besitz der Sache zu setzen, zu fordern. Ich kann, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe enthält, nicht anders zum Besitz der Sache gelangen, als dadurch, daß ich einen besondern rechtlichen, nemlich einen Besitzact (*actum possessionis*) ausübe, der einen besondern Vertrag ausmacht, und dieser ist: daß ich sage, ich werde die Sache (das Pferd) abholen lassen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn bis auf den Zeitpunkt, wo nach dem besondern Vertrag der Käufer die Sache abholen läßt, ist der Verkäufer noch immer Eigenthümer, und muß daher alle Gefahr, welche die Sache treffen mag, tragen. Der Besitzact ist daher als ein neuer Vertrag anzusehen, wodurch das durch den ersten Vertrag erworbene persönliche Recht nun ein dingliches Recht wird.

6. Allein ist nicht der rechtliche Besitz etwas ideales, der mit Zeitbedingungen eigentlich gar nichts zu thun hat, und ist es nicht hier bloß der physische Besitz, welcher mangelt, so lange der Käufer noch das Pferd behält? Der Verkäufer kann wohl nicht mehr sagen, das Pferd ist mein, denn vielleicht noch ehe er das sagte, hat der Verkäufer es schon wieder an einen dritten verkauft, und der Verkäufer kann nicht mehr über das Pferd disponiren, welches doch dazu gehörte, wenn es auch nur bis zu jenem Zeitpunkt der Abholung sein seyn sollte. Eigentlich läßt es ihm der Käufer nur noch eine Zeitlang, das ist, dieser leihet dem Verkäufer das von demselben erworbene Eigenthum. Für das aber, was mir geliehen ist, (oder auch für ein Depositum), muß ich stehen, und das muß ich auch

254 Annehmung. Anrathungen. Anreize.

wieder geben, wie es der Fall mit dem Pferde ist. Es ist also zwar ein neuer Vertrag, nemlich der Besitzact, wodurch der Käufer in den Besitz kömmt, aber dies ist der nemliche Act, wodurch ich etwas geliehenes wieder erhalte, in den idealen oder rechtlichen Besitz kömmt der Verkäufer aber schon durch die Annehmung, oder durch den ersten Vertrag (K. 104 f.)

Kant, Metaphyl. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th.
II. Hauptst. 2. Abschn. §. 19. S. 98. §. 21. S. 102. ff.

Anrathungen,

confilia, conseils, Anweisungen, wie ein gewünschter Zweck zu erreichen ist, nach welchem zu streben uns nichts nöthigt, s. Klugheit (G. 47).

Diese Anrathungen gebieten also eigentlich nicht, man kann sie aber doch, analogisch, Imperativen der Klugheit nennen, weil sie für die Glückseligkeit eben das sind, was die Imperativen der Sittlichkeit für die Tugend sind.

Hiervon aber ist unterschieden das Anrathen (*sua-fiones*), oder die Bewegungsgründe zur Hervorbringung einer Handlung, die von der Annehmlichkeit hergenommen sind. Man sehe von diesem Anrathen den Artikel Ueberredung.

Kant. Grundl. zur Met. der Sitten 2 Abschn. S. 47.

Anreize,

finnliche Triebfedern, *stimuli, ressort sensitif*. Der subjective Grund des finnlichen Begehrens, z. B. der Geschlechtstrieb als der subjective Grund des Zeugungsacts, der Hunger als der subjective Grund des Essens, der Geselligkeitstrieb als der subjective Grund des Verlangens nach Umgang, sind finnliche Triebfedern (G. 65). Die finnlichen Triebfedern machen nemlich das Begehren rege, oder reizen zum Begehren, und daher heißen sie auch Anreize. Sie sind als etwas subjectives zufällig und folglich empirisch. Soll daher die Handlung sittlich gut seyn, welches eine ob-

jective Beschaffenheit derselben ist, indem sie Jedermann für gut erkennen muß, so darf die sinnliche Triebfeder nicht der Grund der Handlung seyn. Auf dem Anreize oder der sinnlichen Triebfeder beruhet nun die Annehmlichkeit des Objects der Handlung. Also darf die sittlich gute Handlung nicht um der Annehmlichkeit des Objects willen geschehen. Der Genuß aller möglichen Annehmlichkeiten heißt nun Glückseligkeit, folglich darf nicht Glückseligkeit der Grund der sittlich guten Handlungen seyn. Hingegen streitet die sittlich gute Handlung nicht nur oft mit einem Anreize, welcher überwunden werden muß, sondern sie ist überhaupt auch nicht denkbar, ohne daß die Vorstellung des Gesetzes das Begehungsvermögen in Wirksamkeit setze. Denn da bei der sittlich guten Handlung die sinnliche Triebfeder nicht wirken darf, so bleibt nichts übrig, was zum Begehren wirken kann, als die Vorstellung des Gesetzes selbst, und man muß darum die Vorstellung des Gesetzes auch als eine practische Triebfeder oder einen practischen Anreiz, d. i. einen subjectiven Bestimmungsgrund betrachten. Ein System der reinen Sittlichkeit, das vom Begehren nach sittlichen Gesetzen handelt, muß von der Wirkung des bloßen Gesetzes auf den Willen als practischer Triebfeder desselben handeln. Nun haben wir aber eigentlich keine Vorstellung von der Wirkung einer solchen Triebfeder nach Gesetzen der Freiheit, indem alle sinnlichen Triebfedern, als solche, nach Causalgesetzen, d. i. nach Gesetzen der Nothwendigkeit, oder Naturgesetzen wirken. Folglich enthält der Begriff einer practischen Triebfeder bloß die Verneinung einer sinnlichen Triebfeder bei einer sittlich guten Handlung, daß nemlich entweder der sinnliche Anreiz als Hinderniß überwunden werde, oder nicht der Grund der Handlung sei (s. Anschauung, 5.). Ein System der reinen Sittlichkeit kann daher nicht zur Transcendentalphilosophie gehören, welche Wissenschaft gar keine empirischen Momente zuläßt, indem hier doch sinnliche Triebfedern oder Anreize sind. Es giebt nemlich in der practischen Philosophie keine reine Sinnlichkeit, wie in der speculativen Philosophie, welche den prac-

tischen Grundsätzen Realität gäbe. Die practischen Grundsätze und Begriffe bekommen ihre Realität nur durch ihren Einfluß auf den Willen, oder die Willensbestimmung durch sie, diese ist aber unmöglich ohne eine subjective Receptivität oder ein Gefühlsvermögen, auf welches die Vorstellung des moralischen Grundsatzes als Triebfeder gegen alle andere Triebfedern oder mit Ausschluss derselben wirke. Folglich muß ein sinnlich afficirter Wille in der reinen practischen Philosophie vorausgesetzt werden, d. i. sie hat ein empirisches Datum, und ist daher bloß Metaphysik, aber nicht ein Theil der Transcendentalphilosophie, s. Achtung und Triebfeder.

Kant. Kritik der rein. Vern. Einleitung. S. 29.

Deff. Grundl. zur Met. der Sitten. 2. Abschn. S. 63.

Deff. Kritik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. S. 133. 140.

Deff. Kritik der Urtheilskr. I. Th. §. 5. S. 14.

Anschauung,

sinnliche Vorstellung, intuitive Vorstellung, *intuitus*, *intuition*, ist diejenige Art von Vorstellungen, die unmittelbar auf den Gegenstand bezogen wird, oder auch die unmittelbare Vorstellung (C. 41) eines Objects. Kant will sagen, es giebt mehrere Arten und Mittel zu erkennen. Wenn ich nehmlich erkennen will, so will ich mir eigentlich eine richtige Vorstellung von einem gewissen Gegenstande machen. Das kann nun dadurch geschehen, daß mir Jemand die Merkmale des Gegenstandes angiebt. Der Gegenstand, den ich erkennen will, sei z. B. die Stadt Magdeburg, so kann ich mir dadurch eine Erkenntniß derselben erwerben, daß ich mir aus einem Buche, oder aus Jemandes Erzählung, die Lage derselben denke, daß sie, so lang als sie ist, dicht am linken oder westlichen Ufer der Elbe von Norden nach Süden liegt, etwa von Abend nach Morgen halb so breit als lang ist, eine breite Straße hat, die von Mittag nach Mitternacht durch die ganze Stadt läuft, sie in zwei Theile theilt, und an jedem Ende von einem Thore begrenzt ist, u. s. w. Um nun diese Beschreibung zu verstehen, muß ich wieder

wissen, was Ufer, Norden, Süden u. f. w. heißt, und den Sinn dieser Worte mir denken. Mit allen diesen Worten verbinde ich nun bloß Gedanken, z. B. mit dem Wort Süden, daß es die Gegend des Himmels ist, wo die Sonne auf unserer Seite des Aequators im Mittag steht, so denke ich mir die Gegenstände, welche diese Worte ausdrücken durch Begriffe, welche zusammen mir einen Begriff von der Stadt Magdeburg geben. Oder, ich mache mir mit meiner Einbildungskraft ein Bild von dem Ufer eines Flusses (der Elbe), ein Bild von der Mittagsseite, und der Länge einer Stadt, u. f. w. Dann stelle ich mir die Stadt Magdeburg in der Phantasie dar. Das sind Arten und Mittel, sich eine Erkenntniß von Magdeburg zu verschaffen. Nun giebt es aber noch eine Art, die beste und sicherste, nemlich hinzureisen und die Stadt selbst zu sehen. Das giebt eine Erkenntniß von Magdeburg durch die Anschauung. Hier wird mir Magdeburg unmittelbar vorgestellt. In den vorigen Arten der Erkenntniß stelle ich mir Magdeburg durch allerhand Mittel vor, nemlich durch Begriffe und Bilder, die ich mir davon machte, hier aber, wenn wir die Stadt sehen, fällt Vorstellung und Gegenstand zusammen, beides ist völlig eins, zwischen dem Gegenstande, Magdeburg, und meiner Erkenntniß davon, ist nicht noch ein Mittel, etwa Begriffe und Bilder der Phantasie, welche machen müßten, daß meine Erkenntniß von Magdeburg mit dieser Stadt übereinstimme, sondern beides ist eins, wir stellen uns die Stadt nicht durch ein Mittel vor, sondern die Stadt selbst wird unsre Vorstellung, welche Vorstellung sich also nicht erst durch einen Begriff, sondern ohne alle Vermittelung, folglich unmittelbar auf den Gegenstand, nemlich die Stadt, beziehet. Es ist hier kein Unterschied weiter zwischen Magdeburg als meiner Vorstellung und Magdeburg als Gegenstand meiner Vorstellung. Noch ist zu bemerken, daß wir zwar ein Beispiel gewählt haben, bei welchem von der Anschauung durch den Sinn des Gesichts die Rede war, allein, obwohl das Wort Anschauung vom Sehen hergenommen ist, so bedeutet es doch nicht bloß

Vorstellungen durchs Gesicht, sondern alle die sinnlichen Vorstellungen, in denen sich der Gegenstand unmittelbar selbst darstellt, es sei nun, daß wir ihn sehen, oder auch hören, riechen, schmecken, oder fühlen, oder uns auch nur seiner als einer unsrer Vorstellungen im Gemüth bewußt sind. Die Ausdunstungen der Rose, die ich rieche, wären mir auch die Augen verbunden, schaue ich durch denn Sinn des Geruchs an, die Musik, die ich höre, durch den Sinn des Gehörs u. s. w.

2. Anschauung ist die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand (ein Individuum) gegeben werden kann, und ist einzeln (individuell). Da in der Anschauung der Gegenstand selbst sich uns darstellt, so kann dieselbe Anschauung uns nicht durch einen andern Gegenstand bewirkt werden. Bei dem Begriff ist das anders, wenn wir uns durch Erzählungen und Beschreibungen andrer einen Begriff von der Stadt Magdeburg machen, so kann dieser Begriff nie so genau und vollständig werden, daß sich nicht noch eine zweite Stadt denken liesse, die gerade alle Merkmale dieses Begriffs auch in sich vereinigte. Allein die Anschauung der Stadt Magdeburg kann nur diese Stadt selbst und allein geben, denn gäbe sie eine andere Stadt, so können wir uns zwar irren, und sie für die Anschauung von Magdeburg halten, wie Constantins Soldaten Constantinopel für Rom hielten, aber es wäre dennoch nicht wirklich die Anschauung von Magdeburg, sondern dieser andern Stadt. Der Gegenstand giebt die Anschauung, heißt, ich kann sie entweder nicht wie meine Gedanken nach Willkühr in mir hervorbringen, oder ihr doch nicht eine willkührliche Beschaffenheit geben; sondern es ist in derselben alles so beschaffen, daß es nicht von mir abhängt, den Gegenstand, den ich in der Anschauung vor mir habe, entweder anzuschauen, oder doch durch den Verstand willkührlich zu bestimmen, wie er in allen Stücken beschaffen seyn soll.

3. Anschauung ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, oder diejenige

Vorstellung, die vor allem Denken gegeben seyn kann.

Ehe ich mir einen Gegenstand denke, oder ihn mir in Gedanken vorstelle, konnte er noch vorher sich meinen Sinnen darstellen, und meine unmittelbare Vorstellung werden. Noch eine andere Vorstellung aber als die Anschauung kann vor dem Denken des Gegenstandes nicht in mir seyn. Wenn ich mir Begriffe, oder Bilder, oder Zeichen von einem Gegenstande mache, so gehört dazu, daß ich denke, mein Denkvermögen zum Denken handeln lasse. Aber wenn ich den Gegenstand anschauet, dann denke ich noch nicht, sondern bekomme bloß eine Vorstellung, von der ich erst durchs Denken verstehe, was sie ist, und die bloße Anschauung ist also blind, d. i. Niemand versteht, was der Gegenstand, den er anschauet, ist, bis er anfängt darüber zu denken. So ist also die Anschauung eine Vorstellung, die nicht nur allem Denken eines Gegenstandes vorhergehen kann, sondern auch eine nothwendige Beziehung hat auf das: Ich denke, in demselben Subject, darin sie angetroffen wird, (C. 67.) S. Apperception, 2, b. 3. 4.

4. Durch Anschauung wird aber der Gegenstand nur als Erscheinung gegeben. Die Anschauung ist nemlich die unmittelbare Vorstellung eines Gegenstandes. In Gedanken kann ich nun noch die Anschauung von dem Gegenstande, den ich anschauet, unterscheiden, aber mit meinen Sinnen kann ich das nicht, da ist beides Eins. Wenn ich die Stadt Magdeburg vor mir sehe, in ihren Straßen herumwandle, ihre Häuser mit meinen Händen fühle, die Stimmen ihrer Einwohner höre u. s. w., so kann ich zwar meine Sinne vor allen Eindrücken verschließen, und nun mir durch meine Einbildungskraft alles, was ich sahe, fühlte und hörte, noch einmal bildlich vorstellen, allein das ist nicht mehr die Anschauung der wirklichen Stadt Magdeburg, sondern eines Bildes der Stadt Magdeburg in meinem Innern, oder meines innern Zustandes. So lange ich aber die wirkliche Stadt Magdeburg, oder Theile dersel-

ben, anschauere, kann ich nicht diese Anschauung, diese sinnliche Vorstellung, von der Stadt selbst in der Anschauung trennen. Beides ist Eins. Es fragt sich nun, ist der Gegenstand, den ich unter dem Namen der Stadt Magdeburg anschauere, und den ich mir durch meinen Verstand jetzt so denken will, daß ich ihn nicht mehr anschauere, alsdann noch wirklich so, wie ich ihn anschauete? Findet sich, gesetzt daß die Stadt Magdeburg nicht mehr angeschauet würde, (abstrahirt jetzt von ihren Einwohnern), gerade ein solcher Gegenstand wirklich vor, so daß ihn auch Gott selbst und alle lebende und erkennende Wesen (außer den Menschen) auf die diesen Wesen eigene Art zu erkennen, dennoch eben so finden müßten, als wir? Kurz, ist das Magdeburg, das wir anschauen, ein Ding an sich? S. An sich. Die Antwort ist: Nein. Es ist eine Erscheinung. Denn unfre Anschauung derselben ist eine sinnliche Vorstellung, welche zwar etwas enthält, was nicht aus uns herührt, sondern in unfre Vorstellung hinein kömmt, wir wissen nicht wie, oder woher, aber dieses Etwas (das Empirische) ist so modificirt durch das, was unser eigenes Erkenntnißvermögen bei dem Anschauen hinzuthut, daß wir von der ganzen Anschauung nicht mehr sagen können, daß ein solcher Gegenstand, als uns in derselben dargestellt wird, auch außer dem Wirken des Anschauungsvermögens vorhanden ist. Ja wir können nicht einmal in Gedanken dieses Etwas (das Empirische) von dem trennen, was das Erkenntnißvermögen in der Anschauung hinzuthut. Wir können uns das, was das Erkenntnißvermögen hinzuthut, besonders denken, aber jenes Etwas nicht. Die Stadt Magdeburg nimmt z. B. einen bestimmten Raum ein, existirt für die anschauenden Menschen in einer bestimmten Zeit, aber Raum und Zeit ist etwas, was das Erkenntnißvermögen zu der Anschauung der Stadt Magdeburg hinzuthut. Das Bestimmte in dem Raum und in der Zeit hingegen, oder daß Magdeburg in Niedersachsen liegt, gerade jetzt existirt u. s. w., und das, was den Raum und die Zeit erfüllt, die Materie, rührt nicht von dem Erkenntnißvermögen her; denn es ist zufällig und könnte

auch anders seyn, und man kann es nicht *a priori* erkennen. Denket aber nun allen Raum und alle Zeit weg, nehmlich logisch, oder abstrahirt davon (denn mit der Einbildungskraft sie wegdenken, ist nicht möglich), so ist auch das Bestimmte des Raums und der Zeit, und die Materie, die sie erfüllt, nicht mehr denkbar, (s. Abfindern *). Was wir also anschauen, sind nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen (das ist, Gegenstände, von deren Beschaffenheiten wir vieles unserm Erkenntnißvermögen zuschreiben müssen), die wir nur als Gegenstände anschauen und denken können, die aber, wenn sie sich uns nicht in der Anschauung vorstellen und vom Verstande gedacht werden, nicht so vorhanden sind, da sie zum Theil ihren Grund in unserm Erkenntnißvermögen haben (C. 125). Wenn wir also unser Subject, oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt, aufheben könnten, so würden damit auch alle sinnlichen Beschaffenheiten, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit verschwinden, da sie als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns, als Wirkungen unsrer Anschauungsfähigkeit oder Sinnlichkeit, als Anschauungen, zu denen nur ein Stoff gegeben ist, und denen der Verstand einen Gegenstand setzt, existiren, (C. 59). S. An sich.

Anmerk. So unmöglich es ist, von Gott zu reden und ihn zu denken, ohne auch nicht die feinste menschliche Vorstellung einzumischen; eben so unmöglich ist es, von den Gegenständen der Anschauung, oder den Erscheinungen zu reden, und sie den Dingen an sich gegenüber zu stellen, ohne etwas aus unserm Erkenntnißvermögen, etwas von menschlicher Vorstellung dem Dinge an sich beizumischen, z. B. ohne die Worte: außer uns, vorhanden seyn, finden u. s. w. zu gebrauchen, die sich doch alle wieder auf Erscheinungen beziehen. Daher rührt der ewige Streit zwischen den Dogmatikern und Critikern, oder denen, die da behaupten, die Dinge sind außer uns so vorhanden, wie sie uns in die Sinne fallen, und wir erkennen sie, sobald wir die sinnlichen

Vorstellungen auf deutliche Begriffe bringen, und denen, welche das Erkenntnißvermögen als eine der Quellen dieser Gegenstände betrachten, und behaupten, sie sind, so wie wir sie anschauen, bloß etwas in unserm Subject befindliches f. Aufser. 1. Genug daß wir wissen, wovon wir bei dem Gebrauch obiger Worte abstrahiren müssen, so wie wir wissen, wovon wir abstrahiren müssen, wenn wir sagen: Gott sieht uns.

5. Die Anschauung ist also ein Element unserer Erkenntniß, so daß Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, keine Erkenntniß abgeben können. Wir haben (1) gesehen, daß alles Denken als Mittel auf Anschauungen abzweckt. Ein Denken also, das keinen Gegenstand hat, der angeschauet werden kann, oder doch einmal angeschauet werden könnte, zweckt auf nichts ab und ist leer, es erzeugt Begriffe, die aber keinen Inhalt haben, weil aller Inhalt, aller Stoff zu Begriffen, nur durch Anschauungen gegeben wird. Der Gegenstand eines solchen Begriffs ist entweder wieder ein Begriff, und dann gilt von diesem Begriff dasselbe, oder ein Bild der Phantasie, dann ist dieses Bild die Vorstellung einer Anschauung durch die Einbildungskraft. Ein Begriff ohne allen Gegenstand ist aber leer und eine bloße Verneinung (*nihil privativum*), er sagt bloß aus, was ein Ding nicht ist, aber nie, was es ist. Nur ein Begriff mit einem Gegenstande ist etwas Reelles (*ens reale*). Es giebt also eigentlich keine Erkenntniß ohne Anschauung (C. 74). Wir können daher auch Gott nicht erkennen, denn der Gegenstand, den wir unter dem Begriff Gott denken, kann nicht von uns angeschauet werden, weil er kein sinnlicher Gegenstand, keine bloße Erscheinung ist. Daher ruht es, daß alles, was wir von Gott sagen können, eigentlich lauter Verneinungen sind, z. B. er ist ein Geist, d. i. hat nicht einen Körper, er ist allmächtig, d. i. hat nicht eine beschränkte Macht u. f. w. (C. 71).

6. Die Fähigkeit anzuschauen, oder Anschauungen dadurch, daß uns etwas afficirt, oder Eindrücke (Empfindungen) in uns hervorbringt, zu bekommen, heißt die Sinnlichkeit. Durch das bloße Denken können wir

nehmlich keine Anschauungen, sondern bloß Begriffe hervorbringen, sonst könnten wir die Gegenstände selbst hervorbringen, denen unsre Begriffe correspondiren, welches uns unmöglich, und unbegreiflich ist. Unser Verstand ist also kein Vermögen der Anschauung, er kann nur denken, und muß die Anschauung in den Sinnen suchen, und wir können unabhängig von unsrer Sinnlichkeit (Anschauungsfähigkeit) keiner Anschauung theilhaftig werden (C. 92). Alle Anschauungen beruhen auf Affectionen, d. h. darauf, daß etwas Einfluß auf unsre Sinnlichkeit hat, wodurch Empfindung entsteht, die den Stoff zur Anschauung giebt. Auf solche Eindrücke gründen sich alle unsre Anschauungen, und da die Receptivität dieser Eindrücke, oder die Fähigkeit sie anzunehmen, die Sinnlichkeit heißt, so sind auch alle unsre Anschauungen sinnlich (C. 93.), und müssen folglich etwas von der Beschaffenheit der Sinnlichkeit an sich haben, daher können die Gegenstände der Anschauungen nicht für Dinge an sich gelten, sondern sind nur Erscheinungen (C. 323). Der Verstand, oder das Vermögen der Begriffe, ist ein nicht-sinnliches Erkenntnisvermögen, das aber das sinnliche voraussetzt. Gefetzt, es gäbe ein nicht-sinnliches Erkenntnisvermögen, das kein sinnliches voraussetzt, folglich den Gegenstand seines Erkennens selbst hervorbrächte, so wäre das ein Verstand, welcher anschauete, und seine Anschauung wäre eine nicht-sinnliche, rationale, intellectuelle, oder Verstandesanschauung, die wir Gott beilegen müssen. Aber von der Möglichkeit und Beschaffenheit eines solchen anschauenden Verstandes haben wir nicht einmal eine Vorstellung. Wir haben jetzt nur gesagt, was er nicht ist, nemlich, ein Verstand, der nicht durch Begriffe, sondern durch Anschauung, oder unmittelbare Vorstellung erkennt, und folglich nicht so ist, wie der unsrige. Aber ein solcher Verstand wird von uns nicht angeschauet, sein Begriff entsteht nur dadurch, daß die Beschaffenheit des unsrigen verneint wird, folglich ist der Begriff desselben eigentlich leer, eine bloße Verneinung (*nihil privativum*) (C. 312.).

7. Hätten wir also keine Sinnlichkeit, so könnten wir nicht zum Anschauen afficirt werden, wir könnten

nicht anschauen, und erhielten keine Gegenstände der Erkenntniß. S. Sinnlichkeit. Der Verstand kann zwar denken, aber was sollte er denken, wenn nicht durch die Sinnlichkeit Gegenstände gegeben wären? Denn wenn der Verstand denkt, so stellt er sich entweder geradezu (*directe*) einen gewissen Gegenstand durch seine Merkmale vor, d. i. er macht sich einen Begriff von ihm; oder die Begriffe, die er denkt, beziehen sich im Umfchweife (*indirecte*), durch Merkmale, die wieder Begriffe sind, doch zuletzt auf Anschauung, z. B. wenn wir uns etwas denken, was uns noch nicht vorgekommen ist, so sind uns doch die einzelnen Merkmale in einzelnen Anschauungen vorgekommen, oder wir denken uns das Gegentheil von dem, was in einer Anschauung vorkommt. Das letzte könnten wir nun nicht, wenn wir nicht dasjenige in einer Anschauung gefunden hätten, dessen Gegentheil wir uns nun denken. Da wir nun bloß durch Sinnlichkeit Gegenstände erhalten, so bezieht sich alles unser Denken zuletzt auf unsre Sinnlichkeit, oder zweckt als Mittel auf die Anschauungen ab, um diese Producte unsrer Sinnlichkeit zu verstehen und zu begreifen. Der Zweck des Denkens ist nemlich nichts anders, als sich das durch Begriffe zu denken, oder in Gedanken vorzustellen, was sich uns durch unsre Sinne unmittelbar vorstellt, oder was wir anschauen, weil wir es erst dann verstehen, d. i. die Urfachen, die Wirkungen, den Zusammenhang, die Beschaffenheit u. s. w. davon einsehen. Und wir würden durch die Begriffe nichts begreifen, wenn ihnen nicht Anschauungen zum Grunde lägen.

8. Die Anschauungen sind aber entweder empirisch oder rein. Eine empirische Anschauung ist eine solche, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht. Die Anschauung der Stadt Magdeburg ist empirisch, denn ich kann diese Anschauung nicht durch mich selbst haben, sondern es muß eine Einwirkung auf meine Sinnlichkeit vorgegangen seyn, ehe der Gegenstand, die Stadt Magdeburg, von mir kann angeschauet werden. Diese Wirkung nun schreibe ich dem Gegenstande zu, und sage, er fällt mir in die

Sinne, ob ich wohl weiß, daß nur etwas darin, nemlich das Empirische (das Zufällige und Befondere) in mir gewirkt wird, das übrige aber aus mir selbst entspringt. Durch beides aber wird die Anschauung möglich, der mein Verstand dann einen Gegenstand setzt, welcher daher nur Erscheinung und nicht Ding an sich ist, und der, weil das objectiv oder in allen Menschen so ist, auch von Jedermann die Stadt Magdeburg genannt wird. Bei der empirischen Anschauung wird folglich die Sinnlichkeit so afficirt, daß dadurch eine beständige Veränderung in ihrem Zustande bewirkt wird. Diese Wirkung nemlich, die den Zustand des Erkenntnisvermögens beständig verändert, heißt eben Empfindung (C. 34). Diese empirischen Anschauungen sind die *Data* zur möglichen Erfahrung (C. 298).

9. Es giebt aber auch nichtempirische Anschauungen, oder solche, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird, und das sind solche, die bloß aus der Anlage des Gemüths herrühren, bei Gelegenheit der Empfindung gewisse sinnliche Vorstellungen aus sich selbst zu erzeugen, welche der Empfindung die Form geben, so daß sich der Verstand das Gegentheil dieser Vorstellungen, oder die Empfindungen ohne sie gar nicht als möglich denken kann. Da bei diesen Vorstellungen keine Veränderung des Gemüths oder Erkenntnisvermögens vorkommt, indem der Grund dieser Vorstellungen im Gemüth selbst liegt, so findet bei denselben nicht Empfindung eines Gegenstandes statt, indem sie das sind, worin sich die Empfindungen ordnen, oder was ihnen die Form giebt. Ich erfahre hier nicht etwas, sondern die Vorstellung ist, wo ich mich auch hinwende, wenn ich mir nur derselben bewußt werden will, immer da, und eine solche nicht empirische Anschauung heißt auch eine reine Anschauung, oder eine Anschauung *a priori*, z. B. wenn ich mir Magdeburg wegdenke aus dem Raum, den es einnimmt, so bleibt noch der Raum übrig, den es erfüllt, und diesen Raum kann ich nicht mit wegdenken, er gehört nemlich zu meinem Gemüth, und wird von demselben erzeugt, sobald ich äußere Gegenstände anschauen will (C. 34).

10. Mit allen empirischen Anschauungen ist auch immer eine solche reine Anschauung unzertrennlich verknüpft. Jeder Körper muß sich in einem Raume befinden, jeden Gedanken muß ich in der Zeit haben. Ich mag hingehen oder mich hindenken, wohin ich will, so bin ich immer mitten im Raum und in der Zeit. Diese reinen Anschauungen sind folglich die reinen Formen aller empirischen Anschauungen, oder ich kann nicht anschauen, ohne daß die Empfindung sich in jene reine Anschauung, als ihr Gewand kleide, eine Zeit und einen Raum erfülle, und mit Zeit und Raum umgehen sei. Da wir nun diesem Raum und dieser Zeit nicht entlaufen können; da sie uns wie unser Schatten begleiten, und wir sie durch keine Anstrengung der Denkkraft, selbst nicht der dichtenden Phantasie, aus unserm Erkenntnißvermögen verbannen können; da wir überdem ihre Beschaffenheit, ohne sie erst an den empirischen Anschauungen zu untersuchen, *a priori* als nothwendig und allgemeingeltend angeben können: so sind Raum und Zeit, oder die reinen Anschauungen in Raum und Zeit, als Theile derselben, Formen unsers Erkenntnißvermögens, worin sich das Mannichfaltige aller Erscheinungen in gewisse Verhältnisse ordnen muß, und dann in dieser Gestalt angeschauet wird. Wenn also die Anschauung nichts als die Form von Verhältnissen, nicht aber die Materie, die sich in diese Verhältnisse ordnet, enthält, so ist sie rein und die bloße Form der empirischen Anschauung, welche nichts vorstellt, als die fortdauernde Einwirkung des Gemüths auf sich selbst, um die Anschauungen zu formen. Die transcendente Aesthetik ist die Wissenschaft von der Möglichkeit solcher reinen Anschauungen, s. Aesthetik, Raum, Zeit.

11. Ob es nun gleich, wie wir gesehen haben, die Sinnlichkeit ist, welche anschauet, so ist sie es doch nicht allein, welche die Anschauung hervorbringt. Kant hat unter allen Philosophen zuerst die sehr zusammengesetzte Operation des Erkenntnißvermögens bei der Anschauung, die es hervorbringt, zerlegt. Ich will hier einen Versuch machen, diese Operation, nach allen

ihren Theilen, deutlich darzustellen. Das erste, was sich hierbei denken läßt, ist, daß die Sinnlichkeit, oder die Fähigkeit sinnliche Eindrücke zu erhalten, afficirt wird. Wenn ich z. B. die Anschauung eines Hauses erhalten soll, so kann ich das nicht willkürlich bewirken, ich kann nicht machen, daß zugleich, wenn ich will, ein Haus vor mir wirklich da steht. Daher sagt Kant, der Gegenstand muß mir gegeben werden, d. h. das Ding, was ich Haus nenne, ist nicht ein Werk meines Erkenntnißvermögens, sondern, wenn ich es in einer wirklichen Anschauung vor mir haben soll, so muß

a. der Gegenstand, oder das, was in der Anschauung vorgestellt wird, das Gemüth (das die Vorstellungen zusammensetzende und zu Einer Vorstellung verknüpfende Vermögen) afficiren, die Anschauung des Hauses muß mit einem Eindruck auf mein vorstellendes Vermögen verknüpft seyn, dessen ich mich bewußt werden kann;

b. der Gegenstand muß durch diesen seinen Eindruck auf das Gemüth mir gegeben werden; woher oder wodurch, das ist gänzlich unbegreiflich, denn das zu begreifen, würde neue Eindrücke erfordern, von denen wieder die Frage seyn würde, wo ist der Gegenstand her, der sie macht, und so ins Unendliche.

Die Wirkung des Eindrucks, die der Gegenstand auf das Gemüth macht, heißt die Empfindung. Diese Empfindung kommt nun einzeln in uns, wir empfinden nicht etwa mit einemmale alles das, was wir in der Anschauung eines Hauses anschauen, sondern wir empfinden es theilweise nach einander. Jede Empfindung erfüllt nemlich einen Moment der Zeit (einen sehr kleinen Zeittheil), da nun die Zeittheile auf einander folgen, so müssen nothwendig auch die Empfindungen, die zu einer Anschauung nöthig sind, und den Inhalt derselben ausmachen, auf einander folgen. Diese Empfindungen kommen folglich nach und nach in den Sinn, und dieses Hineinkommen der einzelnen, an und für sich nicht zusammenhängenden Empfindungen in den Sinn nennt Kant die Synopsis des Mannichfaltigen

durch den Sinn. Sollen nun diese an sich unzusammenhängenden Empfindungen eine Anschauung geben, so müssen sie mit einander verknüpft werden. Dieses kann nun der Sinn nicht, sondern hier gehet schon das Geschäft des Verstandes an. Der Verstand bewirkt nemlich das, was *Synthesis der Apprehension* heisst, und im Artikel *Apprehension*, 2. 3. beschrieben ist; ferner die *Synthesis der Reproduction*, f. *Apprehension*, 4. Wenn ich aber durch die Einbildungskraft die bereits gehaltenen Empfindungen reproducire (sie durch die Einbildungskraft mir wieder darstelle), um die neuen Empfindungen mit ihnen zu verbinden, so muß ich sie auch für diejenigen Empfindungen wieder erkennen, die ich bereits gehabt habe, und dies heisst die *Synthesis der Recognition*. Hierdurch entsteht nun nach und nach das Bild eines Hauses, das ich in der Anschauung vor mir habe, dessen ich mir Theilweise in den einzelnen Empfindungen bewußt wurde, und mir nun als eines einzigen Ganzen bewußt bin, welches die Einheit der *Synthesis* durch die *Apperception* heisst. S. *Apperception*. Diese Einheit denkt sich nun der Verstand durch den Begriff eines Gegenstandes, und von diesem Gegenstande sind wir eben genöthigt zu gestehen, er *afficire* unser Gemüth und sei uns gegeben, weil wir nicht die Schöpfer der Empfindungen in den Zeitmomenten sind, aus welchen wir die Anschauung zusammensetzen. So gehört also zu jeder empirischen Anschauung

- | | | |
|---|---|--|
| a. Afficirung des Gemüths | } | vermittelt der Sinnlichkeit, |
| b. gegebene Empfindung | | |
| c. Synopsis durch den Sinn | | |
| d. <i>Synthesis der Apprehension</i> | } | vermittelt der Selbstthätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes, |
| e. <i>Synthesis der Reproduction</i> | | |
| f. <i>Synthesis der Recognition</i> | | |
| g. dadurch bewirkte Einheit der <i>Synthesis der Apperception</i> . | | |

Den Unterschied zwischen empirischen und reinen Anschauungen in Ansehung dieser Operationen s. in Apprehension, 3.

12. Man kann die Anschauungen nun auch nach den zweierlei Sinnesarten, dem äußern und innern Sinn, in äußere und innere theilen. Alles, was im Raum ist, giebt äußere Anschauungen, und der Raum, als die Bedingung *a priori* aller äußern Erscheinung und als die Form aller äußern Anschauung, ist folglich selbst eine reine äußere Anschauung. Innere Anschauungen sind diejenigen, die im innern Sinne sind, die gar nicht räumlich sind, und die wir nur als Veränderungen in uns wahrnehmen, z. B. Gedanken, Bilder der Einbildungskraft, selbst die Begriffe, in so fern sie als Objecte neuer Vorstellungen Erscheinungen sind, und in so fern nicht gedacht, sondern, als Wirkungen der Denkkraft, angeschauet werden. Die Zeit ist die reine Form dieser innern Anschauungen, und selbst eine innere Anschauung, denn sie ist nicht räumlich, und wird nur als in uns vorgestellt. Sie ist aber nicht bloß Bedingung der innern Anschauungen, sondern auch der äußern, denn alle äußern Erscheinungen sind zu irgend einer Zeit. Da nemlich die Anschauungen überhaupt eigentlich im Gemüth oder Wirkungen des Erkenntnißvermögens, d. i. Vorstellungen sind, sie mögen äußere oder innere seyn, so müssen die äußern Anschauungen zugleich die Form des innern Sinnes annehmen, und daher ihre Gegenstände, oder die äußern Erscheinungen auch in der Zeit seyn. (C. 50). Alles Aeußere ist auch innerlich, das ist kein Widerspruch, weil Aeußeres nur heißt, was im Raum ist und der Raum selbst, der diese Vorstellung des Aeußern möglich macht, Inneres aber, was lediglich Wirkung des Erkenntnißvermögens ist. Daher ist alles Aeußere auch ein Inneres, aber nicht umgekehrt. Das Innere hat nemlich zweierlei Bedeutung. Einmal steht es dem Aeußern contradictorisch entgegen, und in so fern kann nicht beides zugleich statt finden. Hiernach theilt man die Anschauungen in äußere und innere

ein, von denen die letztern keine Gestalt haben. Zweitens steht es auch dem nicht von unferm Erkenntnißs-
 ermögen gewirkten Dinge entgegen (f. Aufser mir.). Man kann diese letztere die transcendente, die
 erstere die empirische Bedeutung nennen. Im trans-
 cendentalen Sinne sagen wir, das Gemüth wird
 von etwas Unbekannten aufser demselben afficirt, im
 empirischen aber sagen wir, die Gedanken sind in
 uns, und die Stadt Magdeburg aufser uns, da die letz-
 tere doch im transcendentalen Sinne ebenfalls in uns
 ist. S. Inneres. Man kann sich aber auch räumliche
 Gegenstände durch die Einbildungskraft im Gemüth
 vorstellen. Diese Bilder der Phantasie stellen Gestalten
 vor, obwohl sie selbst als bloß im innern Sinn befind-
 lich keinen Raum einnehmen, und also keine Gestalt
 haben (C. 51.).

13. Man kann endlich die Anschauung noch ein-
 theilen in abgeleitete (*intuitus derivativus*) und ur-
 sprüngliche (*intuitus originarius*). Die erstere ist
 diejenige, welche einen Gegenstand haben muß, von
 dem sie abgeleitet ist, oder durch den sie möglich wird;
 die andere wäre diejenige, welche den Gegenstand mög-
 lich macht, welche das Ding an sich selbst, nicht
 so wie es erscheint, sondern so wie es ist, anschauete.
 Die letztere wäre eine nichtfinnliche Anschauung,
 sie müßte mit dem Dinge an sich selbst Eins seyn.
 Eine solche Anschauung, die aber, ohne daß eine
 Receptivität vorher afficirt würde, anschauete, würde
 ihren Gegenstand erschaffen, und eine Anschauung seyn,
 so wie sie Gott haben muß. Ursprüngliche Anschau-
 ungen sind also eben das, was auch intellectuelle
 oder nichtfinnliche Anschauungen heißen (6), und
 abgeleitete sind identisch mit finnlichen Anschau-
 ungen (C. 72.).

14. Die Anschauungen sind nun diejenigen Vorstel-
 lungen, welche synthetische, d. i. solche Urtheile
 möglich machen, durch welche man ein Prädicat mit
 dem Subject verbindet, das nicht in dem Begriff des

Subjects liegt. Wenn ich z. B. urtheile, der Tisch ist roth, so liegt das Prädicat roth nicht in dem Begriffe des Tisches, denn das Ding kann gar wohl ein Tisch seyn, ohne dafs es gerade roth ist; es giebt auch schwarze Tische. Dafs ich also urtheile, der Tisch ist roth, das macht mir nicht der Begriff möglich, sondern dafs ich ihn als roth anschauet. Und so gründen sich auch synthetische Sätze *a priori* auf die reinen Anschauungen Raum und Zeit. Der Satz, zwischen zwei Puncten ist nur Eine gerade Linie möglich, gründet sich weder auf den Begriff der Puncte noch der geraden Linie, sondern darauf, dafs es die Beschaffenheit der reinen Anschauung, die wir Raum nennen, es uns unmöglich macht, mehr als Eine Linie von einem Punct zum andern zu ziehen. Alle Linien, die wir uns nemlich durch die Einbildungskraft zwischen zwei Puncten vorstellen, fallen zusammen, und sind nur Eine und dieselbe Linie. Diese Unmöglichkeit, uns mit aller Anstrengung der Einbildungskraft zwei verschiedene gerade Linien zwischen zwei Puncten vorzustellen, macht es uns nun möglich, zu urtheilen: zwischen zwei Puncten ist nur Eine gerade Linie möglich (C. 73.).

15. Anschauungen verständlich machen, heilst, sie unter Begriffe bringen. Wenn ich z. B. einen Tisch vor mir habe, und noch nicht über ihn nachgedacht, sondern ihn, auch mit Bewuststseyn, nur erst gesehen habe, so weifs ich noch nichts von ihm, ich habe dann noch nicht einmal den Gedanken gehabt, es ist was da, denn ich habe noch gar keinen Gedanken gehabt. Wenn ich aber nun anfangen zu denken, ich habe ein Ding vor mir, das hat eine viereckigte, drei Fufs lange und eben so breite Fläche, die einen 6 Linien dicken Körper begrenzt, den man das Blatt nennt; dieses Ding hat 4 Füfse, und ist das Werk eines Tischers, und soll dazu dienen, andre Dinge drauf zu setzen oder zu legen: dann wird mir die Anschauung verständlich, ich habe sie auf Begriffe gebracht, und verstehe nun, was es für ein Ding ist, das ich vor mir sehe. Kleine Kinder fragen oft, wenn sie etwas sehen, das ihnen noch nicht vorkam, was ist das?

weil sie noch keinen Begriff von dem Gegenstande haben, den sie anschauen, sie wollen, man soll ihnen die Anschauung auf Begriffe bringen, und sie ihnen dadurch verständlich machen (C. 75.).

16. Es fragt sich nun noch, schauen alle erkennende Wesen so an wie wir? Diese Frage kann zweierlei heißen, entweder, sind alle erkennende Wesen an gewisse Bedingungen der Anschauungen gebunden, können sie nicht anders anschauen als so, daß das, was sie anschauen, immer nur Erscheinungen sind, nie Dinge an sich (C. 43.)? so ist die Antwort: allerdings; denn ohne alle Bedingungen anschauen, heißt aus sich selbst hervorbringen oder erschaffen, welches für bedingte Wesen, d. i. solche, die nicht der Schöpfer selbst, sondern ihrem Daseyn sowohl, als ihrer Anschauung nach abhängige Wesen sind, ein Widerspruch ist. Es kann aber obige Frage auch heißen: sind alle erkennende Wesen an die menschlichen Bedingungen gebunden, welche unsre Anschauungen einschränken, und für uns allgemeingültig sind, nemlich an Raum und Zeit? so ist die Antwort: darüber können wir gar nicht urtheilen. Es ist gar nicht nöthig, daß wir die Anschauungsart im Raum und in der Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken (M. I. 79); es mag seyn, daß jedes endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen nothwendig übereinkommen müsse (wiewohl wir dieses nicht entscheiden, und eine solche Nothwendigkeit auf keine Weise begreifen können, indem diese Verstandesgesetze voraussetzen, und also die Beschaffenheit eines Dinges an sich nach den Gesetzen der Erscheinungen bestimmen würde); so würde sie doch um dieser Allgemeingültigkeit willen nicht aufhören Sinnlichkeit und eine einschränkende Bedingung zu seyn (C. 72). Andere Formen der Anschauungen als Raum und Zeit können wir uns auf keinerlei Weise erdenken und falschlich machen, aber, wenn wir es auch könnten, so würden sie doch nicht zur Erfahrung als dem einzigen Erkenntniß gehören, worin uns Gegenstände gegeben werden (C. 283).

Anschauung. Anschauungsarten. Anschiefsen. 273

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33.
34. — II. Abschn. S. 43. 47. 50. 51. 59. 67. 71 — 75 —
I. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. I. Abschn. S. 92.
93 — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. I. Ab-
schn. S. 125 — II. Abschn. S. 132. 135 — II. Buch.
II. Hauptst. III. Abschn. S. 283 — II. Buch. III.
Hauptst. S. 298. 312 — Anhang. S. 323 — II. Th.
II. Abth. I. Buch. I. Abschn. S. 377.

Anschauungsarten.

S. Anschauung, 6 — 13.

Anschiefsen,

CrySTALLIFIREN. Das plötzliche Festwerden einer flüssigen Materie, nicht durch einen allmählichen Uebergang aus dem flüssigen in den festen (besser starren) Zustand (welches das Starrewerden, das Gestehen oder Gerinnen heisst), sondern gleichsam durch eine Sprung (M. II. 765). So schiefsen die Solen, aufgelösten Salze, Metallsolutionen u. s. w. an. Das gemeinste Beispiel von dieser Art Bildung ist das Gefrieren des Wassers (U. 249.).

2. Die Theorie des Anschiefsens beruhet auf folgenden Gründen. Durch irgend eine Vermittelung wird eine flüssige Materie z. B. der Wärmestoff (eine für sich selbst bestehende sehr feine elastische Materie) von der Materie, mit welcher er bis dahin innig verbunden war, abgefondert; hierdurch wird das Hinderniß des Zusammenhangs der Theile weggeschafft, die Theile vereinigen sich durch ihre gegenseitige anziehende Kraft, und die Materie wird plötzlich starre, s. das Flüssige, Configurationen. Der vermittelnden Ursachen giebt es mehrere, die Kälte, der Druck der atmosphärischen Luft, und andere bis jetzt noch unbekannte. Sonderbar ist es, daß dieser Uebergang aus dem Zustande der Flüssigkeit in den der Starrheit durch einen Sprung und nicht stufenweise geschieht, wodurch sich eben das Anschiefsen oder CrySTALLIFIREN von der Gerinnung z. B. des Fetts, oder dem allmählichen

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd.

S

Starrewerden durch Verflüchtigung z. B. durchs Einkochen unterscheidet; da doch die Wärme bei einem Körper nicht auf einmal, sondern mit langsamen Schritten abnimmt. So erzeugen sich in dem gefrierenden Wasser zuerst gerade Eisstrahlchen, die sich in Winkeln von 60 Grad und 120 Grad zusammenfügen, indessen sich andere an jeden Punct derselben eben so ansetzen und Blättchen oder Flocken bilden, bis alles zu Eis geworden ist; so daß, während dieser Zeit, das Wasser zwischen den Eisstrahlchen nicht allnählig zähe wird, sondern so vollkommen flüssig ist, als es bei weit größerer Wärme seyn würde, und doch die völlige Eiskälte hat.

3. Doch wir sehen diese Wirkungsart täglich in der Natur bei andern Gelegenheiten. Wenn eine gewisse Last 50 Pfund braucht, um aus ihrer Stelle verschoben zu werden, so wird dieselbe bei einem Gewicht von 49 Pfund noch ganz stille liegen, erst wenn man das funfzigste Pfund hinzufügt, erfolgt die Bewegung. So hat Wasser 0 Grad Temperatur nöthig, um zu frieren, bis 1 Grad über 0 friert es noch nicht, und mit dem 0 Grade friert es; nichts desto weniger würde es ungereimt seyn, wenn man behaupten wollte, daß das Fallen der Wärme bis auf 0 Grad nichts zu dem Frieren beitrüge.

4. Im Augenblick des Starrewerdens entwischt der Wärmestoff plötzlich. Man sieht leicht, daß der Abgang des Wärmestoffs, da er bloß zum Flüssigseyn erfordert wurde, das nunmehrige Eis nicht im mindesten kälter zurüchläßt, als das kurz vorher in ihm flüssige Wasser. Nach dieser Theorie wird durch das Anschiefen dasjenige starre, was vorher wirklich flüssig war, durch das allmähliche Erstarren aber nur dasjenige, was bisher schon als starre in andern Flüssigkeiten war, die verflüchtigt werden, oder sich absondern, und das Starre zurücklassen.

5. Einige Chemiker, z. B. Dürande, haben allen Uebergängen der Körper aus dem flüssigen Zustande in den starren den Namen der Crytallificationen beilegen wollen.

6. Bergmann (Phyf. Befchr. der Erdkugel Th. II. S. 279.) befchreibt das Anfschiefsen der Metalle. Er giebt es als eine Sache an, die keinen Zweifel leide, dafs das Anfschiefsen auch auf dem trocknen Wege erfolgen könne. In den Oefen bei Löfafen fchoffen Arfenik- und Rauchgelbcrystallen an in Octaedern von 8 dreieitigen Pyramiden. Bergmann befah eine Crystallifation in einer Schlacke. Indeffen, fagt er, ift es doch nöthig, dafs die Materien, welche ordentlich anfschiefsen follten, in einen flüffigen Zuftand verfezt werden, und es ift daher wahrſcheinlich, dafs auch jenes Anfschiefsen auf trockenem Wege, durch einen flüffigen Zuftand, der vorherging, verurfacht wurde. Er führt den Rauch an, als ein Exempel der Crystallifation auf trockenem Wege, allein der Rauch ift eben eine flüffige Materie, er ift eine wahre Solution des Brennstoffs in der reinen Lebensluft (Oxygen).

7. Durch das Anfschiefsen werden Maſſen von regelmäfsiger Geſtalt gebildet, welche Crystalle heißen, und jede Art Materie ſchieft immer in denſelben Geſtalten an. Merkwürdig ift es, dafs Tetraedern, Cuben, Octaedern, Dodecaedern, Icoſaedern, oder alle 5 reguläre geometriſche Körper unter dieſen Crystallen vorkommen. Die meiſten äußern Verſchiedenheiten ſcheinen vom Mangel zu entſtehen, denn wenn Rücken und Ecken an einem, von vielen ebenen Seiten eingefchloſſenen, Körper mehr oder weniger verſtümmt werden, ſo kann dadurch das Anſehen auf faſt unendliche Art verändert werden. Ein dreieitiges Prisma kann dadurch ſechsſeitig werden, eine vierſeitige Pyramide achtſeitig u. ſ. w.

8. Indeffen können manche Verſchiedenheiten auch einen andern Grund haben. Man ſieht nemlich leicht, dafs die anziehende Kraft der ſchon ſtarre gewordenen Theile an den größten Seiten am ſtärkſten ſeyn müſſe. Sind alſo Theile eines Körpers durch eine dazwiſchengekommene Flüſſigkeit, z. B. den Wärmestoff, getrennt, und wird ihnen dieſe Flüſſigkeit nach und nach entzogen, ſo werden ſie ſich regelmäfsig bilden, wofern ſie Zeit und Freiheit haben, ſich mit den geſchickteſten Flächen zu berühren, und es werden daraus Maſſen von einer beſtändigen und immer gleichen Geſtalt entſtehen. Geſchieht aber

der Uebergang allzusehnell, so vereinigen sie sich ohne Unterschied mit Flächen, welche der Zufall zusammen bringt, und bilden zwar feste Massen, aber ohne regelmässige Gestalt, weil die Theilchen nicht Zeit genug haben, der anziehenden Kraft zu folgen. — Da man die Salze geneigter findet, eine crystallische Form anzunehmen, als andere Körper, so glauben einige Naturkündiger, alle Anschiefungen seien eine Wirkung von vorhandenen Salzen.

Kant. Kritik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 249.

Gehler. Phyl. Wörterbuch. Art. KrySTALLISATION.

Anspruch

auf Jedermanns Wohlgefallen, f. Geschmacksurtheil.

Anstiftung

des Verraths, *perduellio*. In der Kriegskunst, oder der Lehre von der Bezwungung eines Volks durch die Gewalt des andern, wird dieser Name, als ein allgemeines Kunstwort, einem gewissen ehrlosen Stratagem (Kriegslist) beigelegt, nemlich der Verführung eines Staatsbürgers des bekriegten Staats, diejenigen Geheimnisse dem Feinde desselben zu offenbaren, deren Bekanntmachung dem bekriegten Staate nachtheilig seyn kann. Dieses Stratagem ist ehrlos, weil es wider die Moralität dessen ist, der es braucht, und die Moralität dessen verdirbt, der zum Verräther gebraucht wird. Auch kann man auf die Denkungsart eines Feindes kein Vertrauen setzen, der sich eines solchen Mittels bedient. Wenn aber irgend einmal ein Friede soll abgeschlossen werden können, so darf nicht alles wechselseitige Vertrauen der Kriegführenden zu ihrer gegenseitigen Denkungsart wegfallen (Z. 12.).

2. Stellt man sich vor, daß zwei Staaten mit einander Krieg führen, um ihr Recht gegen einander zu behaupten, so muß der Ausgang jedes Krieges seyn, daß der Ueberwundene des Ueberwinders Forderung für rechtsgültig anerkenne. Daher muß der Ueberwinder zu dem Ueberwundenen das Vertrauen fassen können, dieser werde des Ueberwinders Recht nicht bloß so lange anerken-

nen, als ihn die Macht des Siegers drückt. Sonst würde ein Ausrottungskrieg statt finden, der aber schlechterdings unerlaubt ist, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, f. Ausrottungskrieg. Eigentlich würde Anstiftung des Verraths auch Verräther zu Friedenszeiten machen (Z. 14.).

3. Es ist also ein Verbotgesetz des Naturrechts: stifte keinen Verrath an, d. i. das Gegentheil würde einen Widerspruch in der Intention des Macht-habenden voraussetzen.

4. Ein Verbotgesetz, welches das Anstiften des Verraths verbietet, ist von der strengen Art (*lex stricta*), denn es gilt ohne Unterschied der Umstände, und dringt so fort auf Abschaffung.

Kant. Zum ewigen Fr. I. Abschn. 6. S. 12 — 14.

Antagonismus.

S. Gegenwirkung.

Anthropologie,

Menschenkunde, Menschenlehre, *anthropologia anthropologie, science de l'homme*. Die Lehre von den empirischen Bedingungen des Menschen. Sie handelt von den empirischen Bedingungen des Vorstellens und Handelns des Menschen, oder seiner ganzen Wirkksamkeit, und zerfällt daher in zwei Theile, in die theoretische und practische. Die theoretische Anthropologie hat drei Haupttheile, nemlich die Untersuchung a. des Menschen als Gegenstandes des äußern Sinnes, des menschlichen Körpers, als Organs des Vorstellens und Handelns; b. des Menschen als Gegenstandes des innern Sinnes, oder der menschlichen Seele, als Sitzes des Vorstellens und Quelle des Handelns; c. des Menschen als eines Zusammengesetzten aus beiden. Sie heißen:

a) Anthropologie des äußern Sinnes, Physiologie oder Körperlehre.

b) Anthropologie des innern Sinnes, empirische Psychologie oder Erfahrungsseelenlehre, und

c) Anthropologie des Menschen überhaupt, theoretische Anthropologie oder Menschenlehre im engern Sinn des Worts.

2. Die theoretische Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, gehört eigentlich zur empirischen Naturlehre, einem Theile der angewandten Philosophie, denn sie enthält die Anwendung der Principien *a priori* auf die empirisch gegebene Beschaffenheit des menschlichen Körpers, als eines Organs, und der menschlichen Seele, als Quelle der Wirkbarkeit. Kant (C 877) sagt: die empirische Psychologie müsse aus der Metaphysik gänzlich verbannt seyn, denn sie sei schon durch die Idee derselben gänzlich davon ausgeschlossen. Man muß das so verstehen: die Metaphysik ist die Philosophie der reinen Vernunft, d. i. alles dessen, was *a priori* ist; nun ist die empirische Psychologie die Lehre von der menschlichen Seele, so wie sie im innern Sinn erscheint, folglich kann sie nicht zur Metaphysik gehören. Schmid (Emp. Psych. I. Th. S. 8.) versteht unter der Anthropologie die Philosophie d. i. Kenntniß von menschlichen Eigenschaften und Begebenheiten, geordnet und bearbeitet nach Gesetzen der Vernunft. Dann sind nemlich unter Begebenheiten nicht die Schicksale einzelner Menschen oder ganzer Völker zu verstehen, sondern die Gründe derselben, als Phänomene, die aus den Gesetzen und Anlagen des Menschen, als solchen, seinem Körper und seiner Seele nach, entspringen. Der objective Stoff, den also die Menschenlehre behandelt, ist der Mensch.

3. Bei der Anthropologie des äussern Sinnes liegt die reine Physik*) zum Grunde, nur daß noch

Worüber wir eine Schrift von Kant besitzen, unter dem Titel: **Metaphysische Anfangsgründe der reinen Naturlehre.**

ein eigenes empirisches Princip hinzukömmt und die Quelle vieler Phänomene wird, nemlich die Animalität (Sensibilität und Irritabilität). Sie kann in zwei Theile eingetheilt werden, in die allgemeine Physiologie, welche den menschlichen Körper nach seinen Kräften und Functionen, im gefunden Zustande, betrachtet, und die besondere Physiologie oder medicinische Anthropologie, welche die möglichen Störungen der Kräfte und Functionen des menschlichen Körpers von innen (durch Krankheitsstoffe), und von außen (durch Zerstörung oder Hemmung der Theile) betrachtet.

4. Die rationale Seelenlehre giebt bloß einen negativen Begriff von unserm denkenden Wesen, als Subject aller Gegenstände des innern Sinnes, nemlich den, daß keine seiner Handlungen und Erscheinungen des innern Sinnes materialistisch erklärt werden könne; daß also von seiner abgeforderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer seiner Persönlichkeit nach dem Tode uns schlechterdings kein erweiterndes bestimmendes Urtheil aus speculativen Gründen durch unser gesamtes theoretisches Erkenntnißvermögen möglich sei. Alles übrige der Seele ist empirisch, und die Anthropologie des innern Sinnes folglich bloß Kenntniß unsers denkenden Selbst im Leben.

5. Die Anthropologie in engerer Bedeutung hat eigentlich gar keinen rationalen Theil, denn die Verbindung beiderlei Arten von Sinn ist ganz empirisch, und daher auch die Gesetze der daraus entspringenden Phänomene.

6. Der zweite Theil der Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, ist die Anwendung der Moral auf die eigenthümliche Beschaffenheit und Lage des menschlichen Begehrungsvermögens, auf die Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenschaften des Menschen und die Hindernisse das Moralgesetz auszuüben, und handelt von der Tugend und dem Laster. Sie ist der empirische Theil der Ethik, welcher practische Anthropologie, eigentliche Tugendlehre, angewandte Philosophie der Sitten oder Moral heißen kann. Sie ent-

hält eigentlich zwei Theile, wie die Moral, die Lehre von den Menschenpflichten und von den Menschenrechten. In der practischen Anthropologie ist nemlich die ganze pragmatische Sinnlichkeit des Menschen aus der empirischen Psychologie, oder theoretischen Anthropologie gegeben, ferner die Moralität und das Sittengesetz, aus der Moral oder Metaphysik der Sitten, und die Aufgabe der practischen Anthropologie ist nun: anzugeben, wie der Mensch durch das Sittengesetz soll bestimmt werden; oder welches die moralischen Gesetze sind, denen die Menschen, unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften unterworfen sind. Sie ist also der empirischen oder psychologischen Principien wegen keine wahre oder demonstirte Wissenschaft. Es hat noch Niemand, selbst von den critischen Philosophen, aus diesem einzig richtigen Gesichtspunct eine practische Anthropologie geliefert. Die practische Anthropologie ist also die Lehre von den Pflichten und Rechten der Menschen, und nach ihr müssen alle Handlungen der Menschen gewürdigt, so wie aus der allgemeinen theoretischen Anthropologie erklärt werden. Man kann nemlich eine Handlung würdigen

a.) **strenge nach dem Gesetze**, dann steht sie vor dem Richterstuhle der Moral (dem h. Geist), und hiernach ist **kein Fleisch (Mensch) gerecht**, vor diesem Richterstuhle besteht keine einzige Handlung der Menschen, weil bei der besten immer auch empirische Triebfedern im Spiele sind;

b.) **mit Nachsicht oder mit Rücksicht auf die Macht der sinnlichen Triebfedern** des einzelnen Menschen, dann steht sie vor dem Richterstuhle der practischen Anthropologie (Jesu Christi), und hiernach ist eine Handlung ehe zu entschuldigen, als eine andere, und der Mensch der Begnadigung fähig.

7. In der practischen Anthropologie wird entweder der Mensch überhaupt, oder der Mensch in besondern Lagen und unter subjectiven Bedingungen betrachtet, und hiernach zerfällt sie in zwei Theile.

a) Der erste Theil ist die practische Anthropologie, die den Menschen, als solchen, betrachtet, oder den Menschen überhaupt. Er kann allgemeine practische Anthropologie oder allgemeine angewandte (menschliche) Moral heißen.

b) Der zweite Theil ist die practische Anthropologie für die Menschen, nach ihren zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnissen. Sie kann die besondere (specielle) practische Anthropologie (specielle angewandte Moral) genannt werden.

Der erste Theil enthält dann wieder

a) die allgemeine Pflichtenlehre, oder die Lehre von den Pflichten des Menschen überhaupt, ohne auf seine besondern Verhältnisse zu sehen;

ß) die allgemeine Rechtslehre, oder die Lehre von den Rechten des Menschen überhaupt, ohne Rücksicht auf diejenigen, die aus besondern Verhältnissen entspringen.

Der zweite Theil enthält

a) die specielle Pflichtenlehre nach den besondern Verhältnissen und Lagen des Menschen;

b) die specielle Rechtslehre, ebenfalls nach den besondern Verhältnissen und Lagen des Menschen.

Jeder Theil hat seine Elementar- und Methodenlehre.

8. Endlich kann man sich auch eine pragmatische Anthropologie denken, als ein Organon der Klugheit. Sie soll Klugheit befördern, um auf Menschen zu bestimmten Absichten Einfluß zu haben. Nach dieser Idee existirt noch keine Anthropologie. Man hat nachgeschriebene Hefte von Vorlesungen, die Kant über eine solche Anthropologie gehalten hat.

9. Die empirischen Quellen der Anthropologie sind: Beobachtung andrer Menschen, Selbstbeobachtung und Geschichte. Der Nutzen der Anthropologie ist Beförderung der Moralität, der Geschicklichkeit im Umgange mit Menschen und der Unterhaltung, indem sie Stoff dazu liefert, und, durch die Beobachtung der Menschen in Gesellschaft, die sie erfordert, auch die Langeweile in sonst nicht unterhaltenden Gesellschaften verhindert.

282 Anthropologie. Anthropomorphismus.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. Einl. S. 79. Methodenl. III. Hauptst. S. 869. 877.

Deff. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 89. S. 443.

Deff. Grundl. zur Metaph. der Sitt. Vorr. S. 3. 2. Abschn. S. 32.

Deff. Relig. innerh. der Grenz. 3. St. Allg. Anm. S. 200*).

Anthropomorphismus,

anthropomorphismus, anthropomorphisme. Dieser Name gebührt eigentlich solchen Vorstellungen von Gott, welche nur Menschen zukommen, aber von diesen auf Gott übertragen werden. In dieser Bedeutung gebraucht ihn Kant fehrrichtig (C. 725. Pr. 173. 174.). Er erklärt ihn (P. 246.) durch: Verfinnlichung der reinen Vernunftideen von Gott, dem Reiche Gottes und der Unsterblichkeit. Im weitern Sinne kann man also allgemein die Uebertragung einer zur Sinnenwelt gehörigen Eigenschaft auf ein Wesen außerhalb derselben darunter verstehen, so daß also der Anthropomorphismus nach obiger Erklärung nur eine Art des Anthropomorphismus im weitern Sinne ist, s. Anschauung, 4, Anmerk. Er ist nach Schmid's Eintheilung

a) dogmatisch, wenn die sinnlichen Eigenschaften dem überfinnlichen Wesen selbst beigelegt werden, z. B. wenn man sagt: Gott hat, im eigentlichen Sinne, Verstand. Diesen Anthropomorphismus muß man als den eigentlichen Quell der Superstition ansehen; er ist eine scheinbare Erweiterung der Ideen des Ueberfinnlichen durch vermeinte Erfahrung (P. 244.).

b) symbolisch, wenn man nur die Verhältnisse des Ueberfinnlichen zu der Sinnenwelt dadurch ausdrückt, z. B. Gott verhält sich zur Welt, wie ein verständiges Wesen zu seinem Kunstwerk. Dieser letztere ist erlaubt, weil durch ihn nicht eine Erkenntniß des überfinnlichen Wesens selbst vorgegeben wird; der erstere ist nur erlaubt, wenn die Idee des überfinnlichen Wesens als ein Regulativ zur systematischen Welterkenntniß gebraucht wird, d. h. wenn man die Idee von Gott nicht gebrauchen will, um dadurch zu bestimmen, wie Gott an und für sich

selbst beschaffen ist, sondern um nach derselben seine Erkenntniß von den Theilen der Welt nach einem einzigen Princip zu erweitern, und ihr Einheit zu geben, dadurch, daß man sie als das Werk eines verständigen Urhebers betrachtet. Dann ist es nicht nöthig, auf den Unterschied zwischen dogmatischem und symbolischem Anthropomorphismus zu sehen, und man kann immer thun, als wenn Gott das an und für sich selbst wäre, was sich eigentlich nur analogisch von ihm denken läßt.

2. Den Schematismus der Analogie, den wir nicht entbehren können, in einen Schematismus der Objectbestimmung des Objects Gott verwandeln ist dogmatischer Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht von den nachtheiligsten Folgen ist. Der Schematismus der Analogie besteht nemlich darin, daß wir uns Etwas nach der Analogie mit etwas Anderm denken, um uns jenes Beschaffenheiten fälschlich zu machen. Die Naturwesen geben z. B. das Schema des Ueberfinnlichen, nemlich eine sinnliche Vorstellung seiner Beschaffenheiten, die aber kein Bild jemals vollkommen erreicht. Dieser Schematismus der Analogie auf das Ueberfinnliche angewendet ist also der erlaubte symbolische Anthropomorphismus (in 1, b). Der Schematismus der Objectbestimmung hingegen ist, wenn wir Etwas durch ein Schema so bestimmen, daß wir dadurch erkennen, wie das Object an und für sich beschaffen ist, z. B. in der Geometrie einen Triangel, durch Construction seines Schema in der reinen Anschauung. Halten wir nun jenes Schema in der Analogie für ein Schema, das die Beschaffenheit des Objects an und für sich bestimmt, so ist das Anthropomorphismus. Stellen wir uns z. B. Gott als einen weisen Menschen vor, so ist das nicht ein Bild von Gott, weil es keinen Menschen giebt, welcher weise wäre, und wir daher mit unserer Einbildungskraft ihn auch nicht darstellen können. Allein die Vorstellung von dem Bestreben der Einbildungskraft darnach, für den Begriff von Gott ein solches Bild hervorzubringen, heißt ein Schema, und dieses Schema bestimmt nicht, wie Gott an und für sich selbst ist, sondern nur ein Analogon Gottes, weil

Gott, der nichts finnliches ist, eigentlich durch kein Schema verfinnlicht werden kann. Wer also dieses Analogon Gottes, welches durch das Schema dargestellt wird, für Gott selbst hält, der verwandelt auf diese Weise den Schematismus der Analogie in den der Objectbestimmung, und fällt in den Anthropomorphismus, welcher darum von den nachtheiligsten Folgen für die Moralität seyn kann, weil gerade das, was bei dem Analogon dem Object, dem es analogisch ist, nicht ähnlich ist, etwas unsittliches seyn kann; z. B. wer es zur Weisheit rechnete, jeden Irrenden in der Religion entweder zur Wahrheit zurückzuführen, oder zu Verbrennen, der würde Gott zu einem Grosinquisitor machen, und folglich dadurch den Lehrsatz, die Ketzer mit Feuer und Schwerdt auszurotten, wider die Stimme des Gesetzes heiligen; wer aber die menschliche Weisheit nur für ein Analogon der göttlichen hält, der wird sich immer noch fragen können, ob nicht gerade diese Ketzerverfolgung etwas sei, worin seine menschliche Weisheit der göttlichen sehr unähnlich ist; denn Gott gebrauchte auch wohl harte Mittel, den Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit, zur Besserung zu führen, allein er weiß die gewisse Erreichung seiner Zwecke vorher, dahingegen der Mensch sich nicht nur bei der Erkenntniß der Wahrheit selbst, sondern auch bei der Anwendung der Mittel, Andere dazu hinzuführen, irren kann. Zwischen dem Verhältnisse eines Schema zu seinem Begriffe und dem Verhältnisse eben dieses Schemas zur Sache selbst ist gar keine Analogie, sondern ein gewaltiger Sprung (*μεταβασις εις ἄλλο γένος*), der gerade in den Anthropomorphismus hinein führt, z. B. ich kann nicht sagen, wie sich verhält meine Vorstellung eines weisen Mannes zu meinem Begriffe von Gott, so verhält sich diese meine Vorstellung eines weisen Mannes zu Gott selbst. Denn obwohl ein Schema die vermittelnde Vorstellung der Einbildungskraft zwischen Begriff und Object ist, so stellt doch das Schema nicht das Object vor, wenn es auch den Begriff vorstellt. Wenn ich sage: die Substanz dieses Holzes, so stelle ich mir etwas zu aller Zeit Beharrliches vor, das unter al-

len Veränderungen des Holzes immer bleibt. Dadurch vernünliche ich mir den Begriff der Substanz, und mache es mir auch möglich, Etwas im Holze als Substanz zu denken, nemlich das Beharrliche in demselben, das Beharrliche ist also das Schema der Substanz, allein durch die bloße Vorstellung des Beharrlichen zu aller Zeit erkenne ich gar nicht das Object Holz, sondern dieses muß ich zu dem Ende anschauen. Durch ein Schema ein Object erkennen zu wollen, wäre also ein Sprung von der Vernünlichung meines Verstandes - oder Vernunftbegriffs welches das Schema seyn soll) auf eine Erkenntniß des Objects, die aus dieser Vernünlichung abgeleitet werden soll, wozu ein Schema ganz untauglich ist, ausgenommen bei reinen Anschauungen. Da nun Gott und alles Ueberfinnliche gar nicht einmal (wie das Empirische) vermittelt eines Schema, geschweige denn aus dem Schema erkannt werden kann, indem das Ueberfinnliche nicht in der Zeit ist, alle Schemate aber transcendentale Zeitbestimmungen sind, so wäre es wahrer Anthropomorphismus, Gott oder irgend etwas Ueberfinnliches aus einem Schema erkennen zu wollen (R. 81 *) f.)

3. Ein Anthropomorphismus muß nur nicht auf Pflichtbegriffe einfließen, dann ist er unschuldig, sonst ist er aber in Ansehung unsers practischen Verhältnisses zu Gottes Willen und für unsere Moralität selbst höchst gefährlich, denn da machen wir uns einen Gott, wie wir ihn am leichtesten zu unserm Vortheil zu gewinnen glauben. Man hat einen solchen Anthropomorphismus oft gebraucht, um sich des Wirkens auf das Innerste der moralischen Gesinnung zu überheben. Ein Beispiel hierzu ist der Grundsatz, daß wir der Gottheit durch alles dienen können, wenn wir es nur in der Absicht thun, ihm zu dienen, und es nicht geradezu der Moralität widerstreitet, ob es gleich auch nicht das Mindeste dazu beiträgt. Man hat behauptet, daß es nicht immer Aufopferungen seyn dürfen, dadurch der Mensch Gott dienen könne, sondern auch Feierlichkeiten, selbst öffentliche Spiele, z. B. bei den Griechen und Römern. Aber die Aufopferungen, z. B. Büßun-

gen, Kasteiungen, Wallfahrten u. d. g. hat man jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entfündigung tauglicher gehalten, weil sie die unbegrenzte (obgleich nicht moralische) Unterwerfung unter seinen Willen stärker zu bezeichnen dienen. Eine solche Meinung ist der allgemeinen moralischen Besserung der Menschen ungemein hinderlich; es zieht von der Moralität ab, und um desto mehr, weil, da diese Aufopferungen in der Welt zu gar nichts nützen, aber doch Mühe kosten, sie lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu seyn scheinen. Ist, sagt man, Gott auch hierbei durch die That in keiner Absicht gedient worden, so sieht er doch hierin den guten Willen, das Herz an, welches zwar zur Befolgung seiner moralischen Gebote zu schwach ist, aber durch seine hierzu bezeugte Bereitwilligkeit diese Ermangelung wieder gut macht (R. 257.).

4. Man siehet also, daß dieses Verfahren keinen moralischen Werth hat. Es kann höchstens als ein Mittel dienen, das sinnliche Vorstellungsvermögen zur Begleitung intellectueller (oder Vernunft-) Ideen des Zwecks, nemlich der Sittlichkeit, zu erhöhen. Versteht man etwa die Unterscheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen (Ueberfinnlichen oder bloßen Vernunftideen) nicht gehörig, so wird man hier einen Widerspruch der Critik der reinen Vernunft mit ihr selbst anzutreffen glauben. Man wird meinen, einmal verwerfe die Critik alle Einmischung des Ueberfinnlichen unter die Naturursachen und Naturwirkungen, und ein andermal, z. B. hier, behaupte sie wieder, das Ueberfinnliche (die moralische Gefinnung) könne die Wirkung von etwas Sinnlichen (jene Büßungen, als Fasten, u. s. w.) seyn. Allein, es ist zu merken, daß wenn von sinnlichen Mitteln, das Intellectuelle (der reinen moralischen Gefinnung) zu befördern, oder von dem Hindernisse geredet wird, welches das Sinnliche dem Intellectuellen entgegen stellt, dieser Einfluß zweier so ungleichartiger Principien niemals als direct gedacht werden müsse. Nämlich, als Sinnenwesen können wir an den Erscheinungen des intellectuellen Principis, d. i. der Bestimmung unsrer

physischen Kräfte durch freie Willkühr, die sich in Handlungen hervorthut, dem Gesetze entgegen, oder ihm zu Gunsten wirken; so, daß Ursache und Wirkung in der That als gleichartig vorgestellt werden. Die Wirkung ist nemlich eine Handlung, d. i. Erscheinung in der Sinnenwelt, und die Ursache dieser Handlung ist ebenfalls eine Erscheinung, nemlich ein Bestimmungsgrund unsrer physischen Kräfte, ein Bewegungsgrund, der in unserm innern Sinne, also als Erscheinung vorhanden ist. Wirkung und Ursache sind also Erscheinungen und etwas Sinnliches, folglich gleichartig. Selbst daß die Vorstellung meiner Pflicht der Bestimmungsgrund zu meiner Handlung ist, macht ihn nicht ungleichartig mit der Wirkung; denn es ist immer ein Grund, der im innern Sinne vorhanden ist, und dessen ich mir als Grund meiner Handlung bewußt bin. Aber die Möglichkeit der Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit der Menschen, d. i. wie das Sinnliche (die Handlung) aus dem Ueberfinnlichen (das die Vorstellung der Pflicht wirkt) entsteht, zu erklären, ist uns unmöglich. (R. 259. *).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 725.

Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. S. 244. 246.

Deff. Proleg. S. 173. 174.

Deff. Relig. innerh. der Grenz. II. St. I. Abschn. h. 1. Aufl. S. 75 *). 2. Aufl. S. 81 *). IV. St. II. Th. §. I. 1. Aufl. S. 242 — 244. 2. Aufl. S. 257 — 260.

Anticipation.

S. Vorherbestimmung.

Antinomie

der reinen Vernunft, Widerstreit der Gesetze, Dialectik, *ἀντινομία*, *antinomia*, *antinomie*, Namen, welche der Entgegensetzung zweier Urtheile beilegt werden, welche beide *a priori* auf Allgemeinheit Anspruch machen: daher bei beiden eine, aus dem Erkenntnisvermögen entspringende, folglich unvermeidliche,

aber dennoch falsche, Voraussetzung zum Grunde liegen muß. Außer dieser objectiven Bedeutung gebraucht Kant dieses Wort auch in subjectiver Bedeutung, für den Zustand der Vernunft bei diesen dialectischen Schlüssen. Die Vernunft fordert nemlich immer absolute Totalität, z. B. für alle Reihen der Ursachen und Wirkungen die letzte, oder diejenige Ursache, die nicht weiter Wirkung einer andern Ursache ist (f. Anfang. II, b), und schließt aus dem Widerspruch, der hieraus entsteht, daß es keine absolute Totalität gebe, welches wieder unbegreiflich ist. Der Zustand der Vernunft also, daß solche dialectische Schlüsse aus ihrem Grundfatz der absoluten Totalität entstehen, heißt ihre Antinomie (C. 398). Aber die beiden sich widersprechenden Folgen aus diesen Schlüssen, es giebt für eine solche Reihe eine absolute Totalität oder ein absolut letztes Glied, und es giebt keine solche absolute Totalität oder kein absolut letztes Glied, heißen auch Antinomien, in objectiver Bedeutung. Diese Folgen, oder Sätze, müssen sich

- a) nur dem Scheine nach widerstreiten;
- b) dieser Schein muß natürlich, und der menschlichen Vernunft unvermeidlich seyn;
- c) der Scheinwiderspruch muß daher können aufgedeckt, aber weil er natürlich ist, nie weggeschafft werden.

Dieser Artikel soll nun die verschiedenen Arten von Antinomien angeben, dann die Antinomien selbst aufstellen und endlich ihre Auflösung zeigen und ins Licht setzen.

2. Kant lehrt, daß es dreierlei Arten von Antinomien der reinen Vernunft gebe, nach den drei verschiedenen Erkenntnißvermögen: dem Verstande, der Urtheilskraft, und der Vernunft. Jedes dieser Erkenntnißvermögen hat seine Principien (f. Anfang) *a priori*, zu welchen die Vernunft das Unbedingte fordert, und daher mit ihnen in Widerspruch geräth, wenn sie dia-

ses Unbedingte in der Sinnenwelt finden, und dadurch die Sinnenwelt zu einem Dinge an sich selbst machen will. So giebt es also

a. eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des theoretischen Gebrauchs des Verstandes bis zum Unbedingten hinauf fürs eigentliche Erkenntnißvermögen, oder den Verstand;

b. eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des practischen Gebrauchs der Vernunft bis zum Unbedingten hinauf fürs Begehrungsvermögen, so fern die Vernunft für dasselbe gesetzgebend ist, oder den Willen;

c. eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des ästhetischen sowohl als teleologischen Gebrauchs der Urtheilskraft bis zum Unbedingten hinauf fürs Gefühl der Lust oder Unlust, oder das Feld desselben, worin die Urtheilskraft constitutiv ist (oder der Natur Gesetze vorschreibt), den Geschmack und den teleologischen Gebrauch der Vernunft. So giebt es also

I. eine Antinomie der speculativen Vernunft;

II. eine Antinomie der practischen Vernunft;

III. eine Antinomie der Urtheilskraft, welche wieder

a. die der ästhetischen, oder

β. die der teleologischen Urtheilskraft ist.

Alle fünf Arten will ich nun aufzählen, begreiflich machen und auflösen.

3. I. Die Antinomie der speculativen Vernunft besteht in vier Widersprüchen oder einzelnen Antinomien, nemlich zwei mathematischen (solchen, wo die Bedingungen, zu deren Reihe die Vernunft das Unbedingte fordert, alle gleichartig sind) und zwei dynamischen (solchen, wo jene Bedingungen ungleichartig sind).

A. Die beiden mathematischen sind:

a. die sich widersprechenden Behauptungen, daß die Welt einen Anfang und Grenzen, und daß die Welt keinen Anfang und keine Grenzen

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd.

T

habe (M. I. 507. 510. C. 454. 455). Beides ist unwidersprechlich, wenn die Sinnenwelt ein von unferm Erkenntnißvermögen unabhängig existirendes Ding, ein Ding an sich ist, und beides widerspricht sich. Hätte die Welt nemlich keinen Anfang und keine Grenzen, so wäre sie doch *a parte post* (nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile auf einander folgen) durch jeden Zeitpunkt, den wir erleben, und jede Raumesgrenze, an der wir uns befinden, begrenzt. Man denke sich z. B. eine gerade Linie, die nach der einen Gegend zu unendlich wäre, so ließe sie sich doch nach der andern Gegend zu überall abbrechen und begrenzen; folglich gäbe es ein Unendliches, das begrenzt oder endlich wäre, welches sich widerspricht. So hätte denn auch die ganze Welt, ob sie gleich ohne Anfang und Grenzen wäre, doch in jedem Zeitpunkt und überall im Raume Grenzen, welches der Unendlichkeit derselben widerspricht, und daher ist eine unendliche Welt, ohne alle Grenzen unmöglich. Dieses wird deutlich, wenn man die *a parte ante* (oder nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile vor einander hergehen) unendliche Welt, in Gedanken, über den begrenzenden Zeitpunkt, oder die begrenzende Raumesgrenze, vorrückt, so muß ja nothwendig *a parte ante*, wo die Welt unendlich ist, in der Zeit und im Raum eine Lücke entstehen, d. h. die Welt dort einen Anfang und eine Grenze haben. Bis zu jedem Zeitpunkt wäre überdem eine Ewigkeit abgelaufen, und das Unendliche vollendet. Eine unendliche Reihe aber, die vollendet wäre, ist ein Widerspruch (M. I. 508.), welches auch von der Welt im Raume gilt (M. I. 509.). Hat aber die Welt einen Anfang und Grenzen von vorne her (*a parte ante*), so fragt sichs, was war vor der Welt, und was ist jenseits der Weltgrenze? Da müßte folglich die Zeit leer gewesen, oder nichts in derselben vorhanden gewesen seyn, auch müßte hinter der Weltgrenze wenigstens der leere Raum seyn. Die Welt entstand also in einer leeren Zeit, und steht im Verhältnisse mit dem leeren Raum. Dies ist aber ein Widerspruch. Denn diejenige leere Zeit, in der die Welt entstand, muß

von jeder andern leeren Zeit, in der sie nicht entstand, unterschieden seyn. Nun kann aber eine Zeit von einer andern nur durch das unterschieden werden, was in der Zeit ist, denn übrigens ist ein Theil der Zeit von dem andern nur der Größe nach unterschieden. Folglich kann die Welt nicht in einer leeren Zeit, sondern nur in einer erfüllten entstehen. Der Anfang der Welt setzt also schon das Daseyn von Theilen der Welt voraus, welches sich widerspricht. Sie kann also keinen Anfang gehabt haben (M. I. 511). Und eben so verhält es sich auch mit dem leeren Raume. Denn mit welchem leeren Raume sollte die Welt grenzen? doch mit dem, der sich von jedem andern unterscheidet, und folglich nicht leer seyn kann (M. I. 512. C. 456. 457.).

b. die sich widersprechenden Behauptungen, dafs in der Welt alles aus einfachen Theilen zusammengesetzt, und dafs nichts Einfaches in der Welt existire (M. I. 519. 522). Denn wäre nicht alles aus einfachen Theilen zusammengesetzt, so müßte, wenn man in Gedanken alle Zusammenfetzung aufhebt, gar nichts übrig bleiben, welches unmöglich ist (M. I. 52c). Existirte aber etwas Einfaches in der Welt, so müßte dasselbe im Raume seyn, folglich auch, wie der Raum, den es erfüllt, zusammengesetzt seyn (M. I. 523). Gesetzte aber, wir nähmen etwas Einfaches wahr, so könnten wir doch aus dieser Wahrnehmung nicht schließeln, dafs es nicht zusammengesetzt wäre (M. I. 524. C. 462. 463.).

B. Die beiden dynamischen Antinomien sind:

a. die sich widersprechenden Behauptungen, dafs es einen freien Willen gebe, und dafs in der Welt alles nothwendig sei (M. I. 530. 533.). Denn gäbe es keinen freien Willen, so wäre jede Ursache wieder Wirkung einer andern Ursache, und es fehlte dann an einer ersten Ursache, d. i. am zureichenden Grunde der ganzen Reihe von Ursachen und Wirkungen (M. I. 531). Wäre aber in der Welt nicht alles

nothwendig, so gäbe es eine Ursache, die sich ohne Grund bestimmen liefse, welches unmöglich ist (M. I. 534. C. 472. 473.).

b. die sich widersprechenden Behauptungen, daß eine schlechthin nothwendige Ursache zur Welt gehöre, und daß es gar kein schlechthin nothwendiges Wesen gebe (M. I. 540. 542). Denn giebt es kein schlechthin nothwendiges zur Welt gehöriges Wesen, so fehlt es der Welt an einer ersten Ursache, die durch nichts weiter bedingt seyn muß, und an einem ersten Theile, der auch nicht weiter bedingt seyn muß (M. I. 541). Giebt es aber ein schlechthin nothwendiges Wesen, so giebt es etwas, was keine Ursache hat, und die ganze Welt ist nothwendig und besteht doch aus zufälligen Theilen (M. I. 542. C. 480. 481.).

4. Folgendes ist die Auflösung dieser Widersprüche. Die Sinnenwelt ist kein Ding an sich, sondern nur der Inbegriff der Reihen der Erscheinungen, welche sich die Vernunft als ein vollendetes Ganzes vorstellt, welches sie auch seyn müßten, wenn die sinnlichen Gegenstände, oder Naturdinge, keine Erscheinungen, sondern Dinge an sich wären. Dann müßten sie freilich irgend wo Grenzen haben; aber eben daß bei dieser Annahme ein Widerspruch entsteht, bestätigt die Richtigkeit dessen, was die transcendente Aesthetik beweiset, daß alle Naturdinge nicht unabhängig von unserm Erkenntnißvermögen so vorhanden sind, wie wir sie wahrnehmen, sondern daß sie Producte unsers eignen Erkenntnißvermögens sind, die aber doch einen gegebenen Stoff enthalten, der seine Quelle nicht im Erkenntnißvermögen hat. Daher sind nun

A beide mathematische Antinomien falsch.

a. Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach weder endlich, noch unendlich (M. I. 631. C. 548.). Denn der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens und Verstandes nach kann es nirgends eine absolute Zeit- oder Raumesgrenze geben; aber das Unendliche kann in der Erfahrung eben so wenig gegeben seyn, sondern die Frage

nach dem Anfang und der Grenze ist eine Aufgabe unsrer Vernunft, die zu, in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) fortgehenden, Reihen des Verstandes das Ende fordert; in der Erfahrung aber ist immer eine bedingte Begrenzung (M. I. 635. C. 550.), die unbedingte ist nur eine Idee der Vernunft. Der Rückgang aber von Wirkung zur Ursache gehet in der Erfahrung in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) (M. I. 633. C. 549.).

b. Es ist falsch, daß alles in der Welt aus einfachen Theilen bestehet; denn alles Zusammengesetzte in der Welt ist theilbar, aber immer in Theile, die wieder theilbar sind, der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens und Verstandes gemäß, die nichts Unbedingtes zulassen (M. I. 638. C. 552.) Es ist aber auch falsch, wenn man behauptet, man könne in der Erfahrung die Theilung wirklich ins Unendliche fortsetzen, man muß einmal auf das bedingte Einfache kommen; das absolut Einfache ist hingegen eine Idee der Vernunft, die nirgends in der Erfahrung anzutreffen ist. Es giebt daher in der Erfahrung weder eine endliche Zahl einfacher, noch eine unendliche Zahl immer noch zusammengesetzter Theile, sondern die Theilung gehet ins Unendliche, weil dieses die Erscheinung ist, die aus der Natur unsers Erkenntnißvermögens so entspringen muß (M. I. 637.). In der Erfahrung ist aber weder die wirkliche Theilung ins Unendliche zu vollenden, noch auf das absolut Einfache zu kommen; von welchem beiden nur dann Eins statt finden müßte, wenn die Naturdinge Dinge an sich wären; in der Reihe der Sinnenwesen, als Erscheinungen, ist beides unmöglich (C. 551.).

B. Bei den beiden dynamischen Antinomien ist jeder Gegensatz wahr, der eine nemlich für diejenige Welt, die ein Ding an sich ist, der andere für die Reihe der Erscheinungen.

a. Es giebt einen freien Willen, oder eine Causalität durch Freiheit, aber nicht in der Erfahrung, sondern darum, weil es eine Moralität giebt, in der intelligibeln Welt; dahingegen ist in der Sinnenwelt alles nothwendig, oder dem Gesetz der Causalität der Natur un-

terworfen, nach welchem jede Urfache die nothwendige Wirkung einer andern Urfache ist (M. I. 670. C. 581.).

b. Es kann ein schlechthin nothwendiges Wesen geben, aber nicht in der Reihe der Erscheinungen, in der alles bedingt ist, sondern in der intelligibeln Welt, und die Lehre vom höchsten Gut zeigt, daß es für die Vernunft nothwendig sei, ein solches voraus zu setzen, wenn der Endzweck eines vernünftigen, aber sinnlich bedingten Willens soll erreichbar, und es also vernünftig seyn, ihm nachzustreben (M. I. 678. C. 588.).

5. II. Die Antinomie der practischen Vernunft bestehet

a. in der Antinomie der ethisch - practischen Vernunft, nemlich in den sich widersprechenden Behauptungen: Tugend und Glückseligkeit müssen als die beiden nothwendig mit einander verbundenen Elemente des höchsten Guts gedacht werden, und dennoch ist weder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegurfache der Tugend, noch die Tugend die wirkende Urfache der Glückseligkeit. Beides ist unwidersprechlich. Die Tugend allein zum Endzweck alles Wollens, oder zum höchsten Gut zu machen, ist unmöglich; denn wir sind der Glückseligkeit bedürftig, und sind also durch unsre Natur genöthigt sie zu wollen; durch Tugend werden wir aber auch derselben würdig, und können sie also unbeschadet unsrer Tugend wollen; hätten wir also die Gewalt dazu, so würde es wider die Vernunft seyn, uns nicht glücklich zu machen. Folglich gehört die Glückseligkeit zum Endzweck unsers, obwohl durch Tugend bedingten Wollens, oder zum höchsten Gute. Dennoch kann die Begierde nach Glückseligkeit nicht die Bewegurfache der Tugend seyn; weil dadurch, daß man um der Glückseligkeit willen die Tugend will, nie Tugend möglich ist. Aber die Tugend kann auch nicht die wirkende Urfache der Glückseligkeit seyn, weil die Tugend keine Natururfache ist, und also keine Naturwirkung hervorbringen kann. Hieraus würde also folgen, daß das

höchste Gut unmöglich, und folglich auch die Tugend eine Chimäre sei (M. II. 323. P. 204.).

Die Auflösung dieses Widerspruchs bestehet darin: Das Bestreben nach Glückseligkeit kann zwar nicht tugendhafte Gefinnungen hervorbringen, aber ohne alle Hoffnung der Glückseligkeit kann doch die moralische Triebfeder nicht wirken. Es ist daher nur falsch, daß die Tugend Glückseligkeit bewirke, wenn die Sinnenwelt ein Ding an sich ist; ist sie aber bloß eine Reihe von Erscheinungen, so ist zwar kein natürlicher Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit in der Sinnenwelt, aber die Moralität nöthigt uns zu glauben, daß es einen in dem Willen des intelligibeln Urhebers der Welt gegründeten Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit gebe, der also in der intelligibeln Welt nothwendig ist, in der Erfahrung oder der Sinnenwelt aber, in der alles nach Naturgesetzen fortgeht, nur als zufällig erscheint (M. II. 324 — 326. P. 205. f.).

b. in der Antinomie der rechtlich practischen Vernunft, nemlich in den sich widersprechenden Behauptungen: es ist möglich, etwas Aeußeres als das Meine zu haben, ob ich gleich nicht im Besitz desselben bin; und, es ist nicht möglich, etwas Aeußeres als das Meine zu haben, wenn ich nicht im Besitz desselben bin. Beide Sätze sind wahr; denn es kann nichts Aeußeres geben, das den Einfluß meiner Willkühr erfahren, und doch unter keiner Bedingung das Meine werden könnte, sonst könnte ich es bloß physisch und nicht rechtlich gebrauchen, d. i. der Gebrauch von etwas Brauchbaren könnte absolut unerlaubt seyn, so daß es Niemand gebrauchen dürfte. Dieses wäre aber ein Widerspruch, der vernünftige Willkühr mit sich selbst, indem sie dadurch etwas für sie Brauchbares für Unbrauchbar erklären, und so die Willkühr selbst den Gebrauch der Willkühr aufheben würde. Ob es also gleich nicht möglich wäre, im physischen Besitz einer Sache, z. B. eines großen Ackers, zu seyn, indem ich vielleicht nicht die Besitznehmung desselben durch eine Anzahl Menschen davon abhalten könnte; so muß es dennoch möglich seyn, eine

solche Sache als das Meine zu haben, d. i. im rechtlichen Besitz desselben zu seyn, weil sonst kein rechtlicher Gebrauch dieser Sache möglich seyn würde. Aber dieser rechtliche Besitz einer Sache ist doch wiederum nicht möglich, wenn ich nicht mit einem physischen Besitz desselben die Idee des Rechts verbinden kann, sonst kann ich keinen rechtlichen Gebrauch von dieser Sache machen.

Die Auflösung dieses Widerspruchs bestehet also darin: im erstern Satz ist unter Besitz, der Besitz in der Erfahrung zu verstehen (der empirische Besitz). Es muß möglich seyn, etwas Aeußeres als das Meine zu haben, wenn ich es auch nicht physisch in meiner Gewalt habe. Im zweiten Satze aber ist der rechtliche Besitz zu verstehen. Es ist nicht möglich, etwas als das Meine zu haben, wenn ich nicht die Idee des Rechts damit verknüpfen kann, dies heißt der reine intelligibele Besitz (K. 71.).

6. III. Die Antinomie der Urtheilskraft betrifft

a. das Princip des Geschmacks, oder ist erstens eine Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft, d. i. des Geschmacks. Es bestehet in den zwei sich widerstreitenden Behauptungen: das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen, und, es gründet sich auf Begriffen. Beides ist wahr; denn gründete sich das Geschmacksurtheil auf Begriffen, so ließe sich darüber disputiren, welchem doch der richtige Satz widerspricht, über den Geschmack läßt sich nicht disputiren, das heißt, mit Gründen streiten. Gründete sich aber das Geschmacksurtheil nicht auf Begriffen, so ließe sich nicht darüber streiten, welches doch diejenigen stillschweigend behaupten, welche einander den Geschmack absprechen, wenn sie sich nicht darüber vereinigen können, ob etwas schön sei, oder nicht (M. II. 737 — 739. U. 234.).

Die Auflösung dieser Antinomie bestehet in der Bemerkung, daß in beiden widerstreitenden Behauptungen der Begriff des Begriffs nicht derselbe ist, und daher beide Behauptungen richtig sind, obwohl in beiden der Schein, als sei von einerlei Begriffen die Rede,

nicht weggeschafft werden kann. Das Geschmacksurtheil sagt aus, das Object ist für mich schön oder häßlich, in so fern gründet es sich nicht auf bestimmten Begriffen; aber wir sagen doch auch zugleich mit dem Geschmacksurtheil aus, das Object muß Jedermann schön finden, der Geschmack hat, und in so fern gründet sich unser Urtheil auf einem bestimmten Begriffe, den wir in allen Subjecten, die Geschmack haben, voraussetzen, nemlich auf der bestimmten Idee des Ueberfönnlichen in uns; der Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils liegt in der unbestimmten Idee, daß jedes überfönnliche Substrat des Subjects mit dem überfönnlichen Substrat des Objects in einer solchen unbestimmbaren Verbindung stehe, daß das Geschmacksurtheil darum allgemeingültig seyn muß (M. II. 740. — 746.).

b. Die Antinomie der teleologischen Urtheilskraft besteht in den beiden sich widerstrebenden Maximen: alle Erzeugung materieller Dinge muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden; und, einige Erzeugungen können nicht darnach beurtheilt werden. Denn in den organischen Körpern ist immer ein Glied wechselseitig um des andern willen vorhanden, und es muß also bei diesen Körpern die Erklärung nach Zwecken oder Enturfachen, oder die teleologische angewendet werden. Die teleologische Erklärungsart ist aber wieder nicht hinreichend, die Entstehung derselben begreiflich zu machen, folglich muß die mechanische, nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung gebraucht werden (M. II. 835. 836. U. 313. f.).

Allein zwischen diesen Sätzen wäre nur das ein Widerspruch, wenn sie Naturgesetze wären, und folglich ausagten, daß die Natur der Dinge, ihrer Erzeugung nach, bloß nach mechanischen oder teleologischen Gründen möglich sei, nicht aber daß sie bloß darnach beurtheilt werden könne. Wir können aber von der Möglichkeit der Dinge nach bloß empirischen Gesetzen der Natur kein solches Grundgesetz *a priori* haben. Die obigen Sätze machen aber nicht eine Antinomie der Vernunft,

sondern der Urtheilskraft aus, und sind bloße Principien über die Natur zu reflectiren, und in so fern enthalten sie keinen Widerspruch, sondern können sehr wohl neben einander bestehen. Wir müssen alle Naturproducte möglichst mechanisch erklären, denn sonst können wir keine Einsicht in die Natur der Dinge erlangen; aber es ist eine Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes in Ansehung der Urtheilskraft, den Naturproducten überhaupt die Idee eines andern möglichen Verstandes zum Grunde zu legen, damit man sagen könne, gewisse Naturproducte müssen von uns als Zwecke betrachtet werden können. Denn ohne die Erklärung der Natur nach Zwecken kann man nicht angeben, wie zufällige Formen der Natur möglich sind, da nach mechanischen Principien alles nothwendig ist. Hierzu muß aber eine willkürlich wirkende Ursache angenommen werden, die also nicht wie bei den mechanisch wirkenden Ursachen Materie seyn kann. Wir müssen also, der Beschaffenheit unsers Verstandes nach, in der Sinnenwelt alles mechanisch erklären, aber doch die mechanischen Gründe insgesamt, einem nach Zwecken wirkenden übersinnlichen Princip unterordnen, nicht als wenn es darum wirklich einen solchen obersten Verstand gäbe, sondern es ist bloß ein Princip der Nachforschung für unsern Verstand, durch welchen wir genöthigt werden, am Ende alles Sinnliche auf etwas Uebersinnliches zu beziehen, und eine absichtlich wirkende Ursache anzunehmen (M. II. 841. 889 — 891. U. 517. f.).

7. Die alten Rhetoriker brauchten das Wort *Antinomie* (*ἀντινομία*) von einem Widerspruch in den Gesetzen, wenn nemlich ein Gesetz dem andern widersprach, welches das Wort auch eigentlich ausdrückt. (*Quintilian, Instit. Orat. lib. VII. cap. VIII.*)

- Kant. Kritik der rein. Vern. Elementarl. II Th. II. Abth. II. Buch. S. 398. II. Hauptst. II. Abschn. S. 454. ff. IX. Abschn. S. 548. ff.
 Ders. Kritik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. I. S. 204. II. S. 205. ff.
 Ders. Kritik der Urtheilskr. I. Th. II. Abschn. §. 56. S. 234. ff. II. Th. §. 70. ff. S. 313 ff.
 Ders. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptst. §. 7. S. 71. f.

Antithetik,

antithetica. In der Wissenschaft, welche den Schein aufdeckt, der natürlicher Weise entsteht, wenn man die sinnlichen Dinge für Dinge an sich selbst hält, die auch unabhängig von unserm Erkenntnißvermögen so existiren, als sie uns durch dasselbe vorgestellt werden (welche Wissenschaft Dialectik heist), ist Antithetik der Name der Untersuchung des Widerstreits der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse (s. Antinomie, 3. ff.) Bei diesem Scheine giebt man keinem von jenen einander widerstreitenden Erkenntnissen vor der andern ihr entgegen-gesetzten Behauptung einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall, weil die eine eben so viel für sich hat als die andere (M. I. 501).

2. Die Antithetik beschäftigt sich also gar nicht mit einseitigen Behauptungen; sondern betrachtet allgemeine Erkenntnisse nur nach dem Widerstreit derselben untereinander und den Ursachen derselben. Die transcendente Antithetik ist eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben. Wenn wir nemlich unsere Vernunft nicht bloß auf Gegenstände der Erfahrung verwenden, sondern über die Grenze der Erfahrung hinaus auszudehnen wagen, so entspringen vernünftelnnde Lehrsätze, die in der Natur der Vernunftbedingungen ihre Nothwendigkeit antreffen, nur daß unglücklicher Weise der Gegensatz eben so gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf seiner Seite hat (M. I. 501. C. 448.).

3. Bei einer solchen Antithetik der reinen Vernunft bieten sich drei Fragen dar, nemlich:

a. bei welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unterworfen sei, so daß sich zwei widerstreitende Behauptungen ergeben?

b. auf welchen Ursachen die Antinomie beruhe, oder woraus dieser Widerstreit entspringe?

c. ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter diesem Widerspruch ein Weg zur Gewissheit offen bleibe? (M. I. 502.)

Die Antithetik ist nun die Wissenschaft, welche diese drei Fragen beantwortet.

4. Antwort auf a. Die reine Vernunft ist bei solchen Sätzen einer Antinomie unterworfen, auf die jede menschliche Vernunft stößt, und die dennoch einen unvermeidlichen Schein bei sich führen; z. B. jede menschliche Vernunft, wenn sie die Reihe aller Wirkungen und Urfachen durchgeht, stößt auf die Frage nach einer ersten und obersten Urfache. Da nun die Natur der Vernunft diese Frage nothwendig macht, so entsteht dadurch der unvermeidliche Schein, als müsse ein solches Wesen darum wirklich vorhanden seyn, weil wir für die Welt sonst keinen zureichenden Grund ihres Daseyns haben; weil nemlich die sinnliche Welt als ein Ding an sich betrachtet wird, da hingegen in der Erscheinung nur Theile der Welt gefunden werden, die in der Erfahrung wohl eine Urfache, aber keine erste und oberste Urfache haben (M. I. 503. C. 449.).

5. Antwort auf b. Die Urfachen, worauf die Antinomie beruhet, sind, daß die Sätze, wenn sie der Vernunft angemessen sind, für den Verstand zu groß, und wenn sie dem Verstande angemessen sind, für die Vernunft zu klein sind; z. B. eine erste Urfache der Welt ist ein Satz, der der Vernunft angemessen ist, aber für den Verstand ist er zu groß, denn dieser weiß nur von Urfachen, die immer Wirkungen andrer Urfachen sind, also nie die ersten sind. Eine solche bedingte Urfache aber, die Wirkung einer andern Urfache ist, ist dem Verstande angemessen; allein für die Vernunft, welche die Reihe aller Wirkungen und Urfachen vollendet haben will, und daher nach der ersten Urfache fragt, zu klein (M. I. 504. C. 450.).

6. Antwort auf c. Die skeptische Methode ist der Weg zur Gewissheit. Diese Methode bestehet darin, daß man dem Widerstreite der Behauptungen zusieht, um zu untersuchen, ob der Gegenstand des Streits nicht ein bloßes Blendwerk sei (M. I. 505.). Diese skeptische Methode ist aber allein der Transcendentalphilosophie, oder der Wissenschaft von der Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori*, eigen, weil es derselben an der

reinen Anschauung und der Erfahrung fehlt (M. I. 506. C. 451.). Diese skeptische Methode besteht also darin, daß man die sich widerstreitenden Sätze einander gegenüberstellt, und auf beiden Seiten gleich strenge die Wahrheit derselben beweiset, woraus denn, wenn das möglich ist, folgt, daß entweder beide Sätze sich wirklich nicht widerstreiten, zusammen bestehen können und zugleich wahr sind, oder daß beide Sätze falsch sind, und ihre Beweise nur etwas stillschweigend voraussetzen, ohne welche Voraussetzung sie nichts beweisen (s. Antinomie. 3 ff.). In Wissenschaften, die auf einer Anschauung beruhen, also in mathematischen Disciplinen, oder in Erfahrungsgegenständen kann ein solcher Widerstreit, der auf einem unvermeidlichen Schein beruhete, darum nicht vorkommen, weil die Darstellung des Objects in der reinen Anschauung, oder in der Erfahrung, den Schein bald aufheben und vermeidlich machen würde (C. 452.).

7 Es ist diese transcendente Antithetik also keine wirkliche, sondern nur eine scheinbare, denn sie beruht darauf, daß man Erscheinungen für Dinge an sich hält; sie wäre aber eine wirkliche, wenn die Erscheinungen wirklich Dinge an sich wären. Die transcendente Antithetik ist also nicht die Wissenschaft von einem wirklichen Widerstreite, sondern von dem Scheinwiderstreite der reinen Vernunft (C. 768. f.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II.
Abth. II. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. S. 448 ff.
Methodenl. I. Hauptst. II. Abschn. S. 768 f.

Anwendung

der Categorien auf Gegenstände der Sinne. S. Categorien.

Anziehung.

S. Anziehungskraft.

Anziehungskraft,

vis attractiva. Diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch sie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr ist, f. Materie; oder welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht. Sie heisst auch ziehende Kraft. Gefetzt nehmlich, es wäre in den Theilen der Materie eine Kraft, welche die Wirkung hätte, das andere Materien, welche durch keine entgegen wirkende Kraft zurückgehalten würden, sich jener Materie näherten; oder das der Raum, um den sie von einander entfernt wären, immer kleiner wurde; oder wenn er grösser werden, und sich die Materien von einander entfernen sollten, das eine Kraft erfordert würde, die diejenige überwinden müßte, welche sich in den Theilen der Materie befände: so wäre diese letztere, in den Theilen der Materie befindliche, eine Anziehungskraft oder anziehende Kraft. Wäre nun in allen Theilen der Materie eine solche Kraft, so würde die Entfernung der Theile von einander, und auch der Raum, den sie zusammen einnehmen, dadurch vermindert werden (N. 54.).

2. Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anziehungskraft als die zweite wesentliche Grundkraft derselben. Unter der Materie ist hier nehmlich das Bewegliche zu verstehen, sofern es einen Raum erfüllt. Es kann aber der Raum schlechterdings nicht wodurch erfüllt werden, was in demselben bewegt, oder zur Veränderung des Orts bestimmt werden könnte, als durch etwas, das selbst zwei bewegende Kräfte hat, nehmlich eine Kraft, andere Materien von sich zu entfernen, welches eine Zurückstossungskraft genannt wird, und die erste wesentliche Grundkraft der Materie ist, und eine Anziehungskraft. (N. 52.).

3. Um nun diesen Satz (in 2) zu beweisen, setzen wir hier mit allen Physikern voraus, das die Undurchdringlichkeit eine Grundeigenschaft der Materie ist, wodurch sie sich als etwas im Raume wirklich Befindliches unsern äussern Sinnen zuerst offenbaret. Ich setze aber auch hier mit Kant voraus, das die Undurchdring-

lichkeit nichts anders ist, als das Ausdehnungsvermögen der Materie, welches in dem Artikel Zurückstofsungskraft bewiesen werden soll. In den Theilen der Materie, und zwar in einem jeden derselben ist folglich eine Zurückstofsungskraft, oder eine ihn wesentlich bewegende Kraft, durch welche die Theile einander zurückstossen. Dieses Zurückstossen wird aber durch nichts begrenzt und hört also nicht auf. Denn

a. sich selbst kann dasselbe nicht Grenzen setzen, weil dieses Zurückstossen die Wirkung der Kraft ist, wodurch die Materie sich immer mehr und mehr ausdehnt, und einen immer größern Raum einnimmt.

Auch kann

b. nicht der Raum dieser Kraft Grenzen setzen, denn er kann zwar wohl den Grund davon enthalten, daß die Wirkung der Zurückstofsungskraft in den Theilen der Materie immer schwächer wird, je größer der Raum wird, den die Materie erfüllt, die Grade dieser Kraft können also immer kleiner und kleiner werden, bis ins Unendliche, aber in dem Raum liegt doch kein Grund, daß sie irgendwo zu wirken aufhören sollten.

Folglich müßte sich die Materie, durch ihre Zurückstofsungskraft, da nichts derselben widerstände, und keine andere bewegende Kraft ihr entgegenwirkte, ins Unendliche zerstreuen. Es würde daher kein, auch noch so großer Raum zu finden seyn, in welchem eine anzugebende Menge Materie befindlich seyn würde, weil diese anzugebende Menge durch die Zurückstofsungskraft ihrer Theile einen immer noch größern Raum würde eingenommen haben. Folglich würde bei einer bloßen Zurückstofsungskraft der Materie eigentlich gar keine Materie vorhanden seyn, das heist, sie würde nicht möglich seyn. Es erfordert also die Zurückstofsungskraft der Materie eine Kraft, die ihr entgegenwirkt. Diese kann aber nicht etwa in einer andern Materie gesucht werden, denn diese bedarf selbst, weil sie Materie ist, deren Grundkraft die Zurückstofsungskraft ist, einer ihrer Zurückstofsungskraft entgegen wirkenden Kraft. Also bedarf jede Materie einer solchen der Zu-

rückstoßungskraft entgegenwirkenden Kraft, d. i. einer Kraft, die der Entfernung der Theile von einander widersteht, welches wir die Anziehungskraft nennen. Folglich gehört die Anziehungskraft zur Möglichkeit der Materie, als Materie. Sie darf also nicht bloß einer gewissen Gattung der Materie beigelegt werden, weil wir sie vor aller Unterscheidung der Materien von einander derselben beilegen müssen. Eine solche Kraft heißt aber eine wesentliche Grundkraft. Folglich fordert die Möglichkeit der Materie, als eines Undurchdringlichen, welches durch Zurückstoßungskraft den Raum erfüllt, eine Anziehungskraft als ihre zweite wesentliche Grundkraft (N. 53.).

4. Es ist merkwürdig, daß, wie (in 3) bewiesen worden, die Unfähigkeit der Theile der Materie einander absolut zu fliehen eben sowohl ursprünglich zur Möglichkeit der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit derselben. Es fragt sich also, wie es zugeht, daß diese Unfliehbarkeit, wie man sie nennen könnte, nicht eben sowohl zum Begriff der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit? Wollte man antworten, die Anziehung wird von unsern Sinnen nicht so unmittelbar wahrgenommen, als die Zurückstoßung, so wird dadurch die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich gehoben. Denn gesetzt, wir hätten das Vermögen, die Anziehung eben sowohl wahrzunehmen, als die Zurückstoßung; so wird dennoch nicht das Streben der Materie nach einem gewissen Punkte zu, sondern die Erfüllung des Raums, so wir jetzt, das Merkmal des Begriffs der Materie seyn. Die Substanz oder das Beharrliche im Raume würden wir nicht durch ein solches Zusammenfallen der Materie in einen Punkt bezeichnen können, da die Materie vielmehr ihr Daseyn durch Erfüllung eines Raumes offenbaret. Darum liegt in dieser Erfüllung, oder wie man sie sonst nennt, in der Solidität das Characteristische der Materie. Dahingegen die Wirkung der Anziehung ist, den Raum der Materie zu vermindern, oder immer mehr Raum leer zu lassen, wodurch also kein Kennzeichen entsteht, durch welches die Materie vom leeren Raume

unterschieden würde. Gesetzt also, wir empfänden die Anziehung der Materie noch so sehr, so würde sich dadurch nur unser Streben nach dem Mittelpunkt der Anziehung, nicht aber die Materie ihrem Umfange und ihrer Gestalt nach offenbaren. Wenn uns z. B. die Erde anzieht, so empfinden wir das Ziehen nach dem Mittelpunkt derselben, aber ihre Gestalt und ihr Umfang entdeckt sich dadurch nicht. Eben so würde es mit der Anziehung eines Bergs, Steins und jedes Körpers seyn. Ja wir würden nicht einmal wahrnehmen können, wo der anziehende Punct wäre, sondern bloß die Richtung, nach welcher wir angezogen würden. Hieraus ist klar, daß wir den Begriff der GröÙe nur auf die Materie anwenden können, in so fern sie einen Raum erfüllt. Daher rührt es nun, daß die Anziehungskraft nicht so einleuchtend ist, als die Zurückstößungskraft. Denn man sagt ganz richtig, das, was den Raum erfüllt, ist die Substanz. Diese offenbart sich aber, wenn sich die Materie einer andern nähert, durch den Anfang der Berührung, welcher Stofs heißt, und durch die Fortdauer der Berührung, welche Druck heißt, zwei Einflüsse, die wir unmittelbar durchs Gefühl empfinden; dahingegen Anziehung nicht durch die Empfindung (von Stofs oder Druck) unterschieden werden kann, und uns gar keine Substanz entdeckt, und daher uns auch als Grundkraft so unmöglich scheint (N. 54.) f. Grundkraft.

5. Die Wirkung einer Materie auf die andere außer der Berührung ist die Wirkung in die Ferne (*actio indirectans*). Diese Wirkung in die Ferne ohne die Vermittelung einer zwischen inne liegenden Materie heißt die Wirkung der Materie auf einander durch den leeren Raum. Ein Magnet wirkt z. B. in die Ferne auf das Eisen, allein die Wirkung ist nicht unmittelbar, sondern durch den Ausfluß einer unsichtbaren Materie, die von einem Pole des Magnets nach dem andern hinfließt, und das Eisen, das in diesen Fluß kömmt, mit sich fortreißt. Die Sonne wirkt aber auf die Erde, wenn sie dieselbe verhindert, nach einer geraden Linie in ihrem Laufe fortzuschleusen, sondern macht, daß sie sich in einer El-

Möllins philos. Wörterb. 1. Bd.

U

lipfe um die Sonne bewegt. Diese Wirkung geschieht ohne Vermittelung einer zwischen Sonne und Erde liegenden Materie, und ist also eine unmittelbare Wirkung der Sonne in die Ferne (N. 59.). S. Wirkung in die Ferne.

6. Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben durch den leeren Raum, ohne alle Vermittelung einer zwischen inne liegenden Materie, und sie ist es eben, durch die die Sonne ihren Einfluß auf den Lauf der Erde äufsert. So unbegreiflich auch dieser Satz dem Herrn de Lüc (Briefe über die Geschichte der Erde u. s. w. 1. Th. Num. XI) scheint, daß ein Körper da wirken soll, wo er nicht ist, so richtig ist er doch. Es bringt aber nicht das Wort, wesentliche Eigenschaft aller Materie, diese Wirkung hervor, sondern diese Eigenschaft der Materie als wirkende Grundkraft (N. 60.).

7. Kant beweiset diesen Satz nun so: In (5) ist bewiesen, daß die ursprüngliche Anziehungskraft eine wesentliche Grundkraft der Materie ist. Ja ohne sie gäbe es nicht einmal eine physische Berührung, weil die Theile der Materie sich stets einander zurückstoßen würden, und es also zu einer solchen Berührung, die wahrgenommen werden könnte, gar nicht kommen würde. Folglich gehet die Anziehungskraft vor der Berührung her, macht diese möglich, und kann also nicht eine Wirkung der Berührung seyn. Eine Anziehung aber, welche von der Berührung unabhängig ist, kann auch nicht von einer Materie, die zwischen der anziehenden und angezogenen Materie liegt, abhängen. Also ist die ursprüngliche und aller Materie wesentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum. Hierdurch wird auch Joh. Bernoullis Schwierigkeit gehoben (Gehlers phys. Wörterbuch, Artikel Gravitation, S. 529.), welcher sich vorstellt, daß eine Menge Strahlen aus dem anziehenden Körper ausströmen, und ein Elementartheilchen der Materie ergreifen.

8. Wollte man übrigens fordern, daß man diese Grundkraft begreiflich machen sollte, so hiesse das verlangen, daß man eine Kraft angeben sollte, von der sich die Grundkraft ableiten ließe, wodurch sie aber aufhören würde eine Grundkraft, das heist, eine ursprüngliche und nichtabgeleitete Kraft zu seyn. Es ist aber, wie schon Maupertuis (Gehler a. a. O. S. 528) bemerkt, die Natur des Stosses und der Mittheilung der Bewegungen, folglich die ursprüngliche Zurückstossung nicht begreiflicher, als die ursprüngliche Anziehungskraft. Die letztere scheint nur unbegreiflicher zu seyn (4), weil sie nicht gefühlt, sondern geschlossen wird; daruin scheint es auch, als sei sie nicht ursprünglich, sondern von der Zurückstossung abzuleiten. Allein diese Ableitung ist unmöglich, weil die zurückstossende Materie ja wieder der Anziehungskraft bedarf (5), und an und für sich selbst das Gegentheil der Anziehungskraft ist. Der gemeinste Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne ist der des de Lüc (6): wer kann begreifen, daß ein Körper da wirken soll, wo er nicht ist? Wenn die Erde den Mond unmittelbar anzieht, so wirkt die Erde auf einen von ihr über 50000 geographische Meilen entfernten Körper, und dennoch, wie de Lüc sich ausdrückt, ohne alle materielle Verbindung, d. h. Berührung durch Materien, die zwischen Erde und Mond wären; denn die Wirkung einer Materie auf einander durch Anziehung ist auch eine materielle Verbindung, weil der Grund nicht in etwas Ueberfinlichem (dem unmittelbaren Willen Gottes), sondern in der wesentlichen Kraft der Materie liegt. Denn die Materie, die etwa zwischen Erde und Mond liegt, that nichts zur Anziehung. Die Erde wirkt also da, wo sie nicht ist, nemlich auf den Mond, welches dem de Lüc einer Zauberei ähnlich scheint. Allein das ist es so wenig, daß es vielmehr mit jedem Dinge der Fall ist, daß es immer an dem Ort wirkt, wo es nicht ist. Denn ein Ding, das auf ein andres wirkt, wirkt ja eben dadurch aufser sich, folglich nicht an dem Ort, wo es ist, son-

dern an dem Ort, wo das andre Ding ist. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, so wäre doch der Punct der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist; denn der Ort, wo die Erde ist, und der, wo der Mond ist, sind um die Summe der Halbmesser beider Körper von einander entfernt; weil der Ort der Punct ist, in welchem sich der Mittelpunct eines Körpers befindet. Im Puncte der Berührung aber ist weder ein Theil der Erde, noch des Mondes, denn dieser Punct liegt in der Grenze beider erfüllten Räume, die keinen Theil weder von dem Raum, den die Erde einnimmt, noch von dem, den der Mond einnimmt, ausmacht. Dafs also Materien in der Entfernung nicht unmittelbar in einander wirken können, würde so viel sagen, als, sie können ohne Vermittelung der Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht in einander wirken. Das hiefse aber, die Zurückstofsungskraft für die einzige Grundkraft der Materie erklären, oder doch die Anziehungskraft davon ableiten (gegen 3). Der ganze Mißverstand beruhet darauf, dafs man die mathematische Berührung der Räume, worin zwei Körper sind, mit der physischen Berührung zweier Körper durch zurückstofsende Kräfte verwechselt. Warum sollte es sich nicht eben sowohl denken lassen, dafs Körper, ohne Vermittelung der Zurückstofsungskraft, einander anziehen, als es sich denken läfst, dafs sie, ohne Vermittelung der Anziehungskraft, einander zurückstossen? Es ist nicht der mindeste Grund da, eine dieser Kräfte von der andern abhängig zu machen, denn sie sind specifisch verschieden, und die Möglichkeit der einen beruhet nicht auf der andern (N. 61.).

9. Aus der Anziehung in der Berührung kann gar keine Bewegung entspringen; denn die Berührung ist Wechselwirkung der Undurchdringlichkeit, welche also alle Bewegung abhält. Also mufs doch irgend eine unmittelbare Anziehung ausser der Berührung, und mithin in der Entfernung, angetroffen werden; denn sonst könnten die stofsenden und drückenden Kräfte, welche, nach denen, die die Anziehungskraft in die Ferne leugnen, die Ursachen der Annäherung der Körper seyn

sollen, nicht wirken, weil diese eine Kraft voraussetzen welche hindert, daß die Materie sich nicht durch ihre Zurückstoßungskraft ins Unendliche zerstreue (3). Man kann die Anziehung ohne Vermittelung der Zurückstoßungskraft die wahre, und die durch Vermittelung der Zurückstoßungskraft die scheinbare nennen, bei der letztern übt der Körper, dem sich ein nach ihm hingestossener Körper nähert, eigentlich gar keine Anziehung aus. Allein auch die scheinbare Anziehung, da sie durch Stoß entsteht, beruhet auf der Anziehungskraft des stoßenden Körpers, der nicht stoßen könnte, wenn die Zurückstoßungskraft seiner Theile nicht durch die Anziehungskraft derselben beschränkt würde (5). Gehler (Phys. Wörterbuch. Art. Attraction 1. B. S. 166) meint, „Newton habe das Wort Attraction nur gebraucht, um das allgemeine Phänomen des Bestrebens der Körper nach wechselseitiger Annäherung (*conatus accedendi*) damit zu bezeichnen, nicht um eine Ursache dieses Phänomens damit anzugeben. Dieser bei der Größe seines Genies dennoch so bescheidene Naturforscher sei stets den sichern Weg der Experimentaluntersuchung gegangen, habe aus vielen Erfahrungen allgemeine Gesetze gezogen, und, unbekümmert um die verborgenen Ursachen derselben, durch die erhabensten Kunstgriffe der Geometrie, die Folgen dieser Gesetze für Fälle, über welche unmittelbare Erfahrungen fehlten, bestimmt. Diese nachahmungswürdige Methode gründe sich einzig auf Induction, oder auf den der gefunden Vernunft einleuchtenden Schluß, daß das, was in alien beobachteten Fällen wahr gefunden ward, auch in ähnlichen unbeobachteten statt finde, und also allgemein wahr seyn werde. Die häufigen Beispiele von Fallen, Nähern, Anhängen der Körper gegen und an einander hätten ihn veranlaßt, dieses Nähern als ein allgemeines Phänomen anzusehen, er habe das Gesetz desselben für Erde und Mond entdeckt, und geschlossen, daß eben dieses Gesetz für Sonne und Planeten, und für die Planeten unter einander selbst gelten werde. Diese Methode sei so untadelhaft, und die dadurch gemachte Entdeckung der Mechanik des Himmels so bestätigt, daß nur Unwissende jene schmäh-

und diese verwerfen könnten. Ursachen dieses Phänomens angeben zu können, habe sich Newton nie gerühmt. Man thue Newton Unrecht, wenn man glaube, er habe durch die Attraction das Phänomen erklären wollen, da er es dadurch bloß benennen wolle. Und (Art. Gravitation 2. B. S. 526), Newton ist nie so weit gegangen, daß er die Schwere nebst ihrem Gesetze als eine wesentliche Eigenschaft der Materie angesehen hätte.“ Allein wäre das richtig; so hätte er nicht behaupten können, daß die Anziehung der Körper sich in gleichen Entfernungen nach der Menge der Materie richte, die der Körper hat, nach welchem hin die Anziehung treibt. Ein Körper, der noch einmal so viel Materie hat als ein andrer, zieht auch in gleichen Entfernungen noch einmal so stark als der andre. Zwar nähert sich ein Körper, der noch einmal so viel Materie hat als ein andrer, noch einmal so langsam einem diesem andern ihm ziehenden Körper, allein das ist ein Gesetz, das sich nicht auf die Proportion der Anziehungskraft gründet, sondern auf die Menge der Theile, welche in beiden Körpern vorhanden sind. Wenn zwei Magnete sich einander gleich stark anzögen, und der eine steckt in einer schweren hölzernen Büchse, so wird der, welcher frei ist, sich mit größerer Geschwindigkeit dem Magnet in der Büchse nähern, als der Magnet mit der Büchse ihm, da sie vorher, als der eine noch außer der Büchse war, sich einander gleich schnell näherten. Newton schloß sogar nicht einmal den Aether, wie viel weniger andere Materien, vom Gesetz der Anziehung aus. Es hat nemlich Gegner der Anziehungskraft gegeben, z. B. Cartesius, Huygens, Joh. Bernoulli, Bilfinger u. a., welche behaupteten, es sei der Aether oder eine andre freie unsichtbare Materie, welche die Körper gegen einander zu stoße, so daß es bloß scheine, als zögen sie sich einander an. Und dieser Meinung war auch Euler (Briefe an eine deutsche Prinzessin 68. B. S. 229.). „Die letzte Meinung, sagt er, gefällt denen mehr, die in der Philosophie helle und begreifliche Grundsätze lieben; weil sie nicht sehen, wie zwei von einander entfernte Körper aufeinander

wirken können, ohne daß etwas zwischen ihnen sei.“ Allein diese können ja eben so wenig begreifen, wie Körper einander durch die Berührung zurückstoßen (8). Und die Erklärung durch den Stofs macht die Sache warlich nicht begreiflicher. „Aber sobald man annimmt, sagt Euler (S. 250), daß der Raum zwischen den Körpern mit einer freien Materie angefüllt ist; so sieht man gleich ein, daß diese Materie auf die Körper durch den Stofs wirken kann, und die Wirkung heinahe eben dieselbe seyn muß, als wenn sie sich anzögen. Da wir nun wissen, daß in der That eine solche flüssige Materie vorhanden ist, welche den Raum zwischen den himmlischen Körpern ausfüllt, nemlich der Aether, so scheint es vernünftiger zu seyn, der Wirkung des Aethers die gegenseitige Anziehung der Körper zuzuschreiben, wenn man auch die Art dieser Wirkung nicht einseht, als zu einer ganz unverständlichen Eigenschaft seine Zuflucht zu nehmen.“ Da nun Newton selbst dem Aether Schwere beilegt, so konnte er nicht wie Euler die Nothwendigkeit des Antriebs durch den Stofs annehmen, um das Phänomen der Annäherung zu erklären. Euler giebt auch das zu (Br. 54. S. 187), indem er sagt: Newton war sehr für die Meinung der Attraction. Allein Eulers Erklärung schiebt alle Schwierigkeit auf den Aether, dessen Möglichkeit selbst eine Anziehungskraft voraussetzt (5). Wenn daher Newton sich dagegen verwahrt *), daß er unter der Gravitation keine wesentliche Grundkraft der Materie verstehe, so war er hierin mit sich selbst nicht einig, denn wenn er behauptete, daß sich die Anziehungskräfte der Weltkörper nach der Menge der Materie richten, so mußte er durchaus annehmen, daß sie als Materien, folglich nach einer ihrer allgemeinen ihnen wesentlichen Eigenschaften so wirken. Denn warum sollte ein Körper vom Aether gegen einen größern

*) *Optice. Edit. noviss. Lausannae et Geneva 1745. 4. Authoris monitio altera ad lectorem; Pag. xiv. xv. Et ne quis gravitatem inter essentialia corporum proprietates habere existimet, quaestionem unam de ejus causa investiganda subjeci.*

stärker hingetrieben werden als gegen einen kleinern (N. 63.).

10. Kant nennt diejenige Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine durchdringende Kraft. Die Wirkung der Erde auf den Mond, und des Monds auf die Erde, die auf den Lauf beider Körper Einfluss hat, oder diejenige Wirkung des Monds auf die Erde, wodurch Ebbe und Fluth entsteht, entspringt nicht durch Berührung, sondern gehet weit über die Grenzen dieser Körper hinaus, und ist also die Wirkung einer durchdringenden Kraft (N. 67.).

11. Durch die Anziehungskraft nimmt die Materie einen Raum ein, ohne ihn zu erfüllen, und wirkt auf andere durch den leeren Raum; ihr kann also keine dazwischen liegende Materie Grenzen setzen. So muß die ursprüngliche und der Materie wesentliche Anziehungskraft gedacht werden, daher ist sie eine der Quantität der Materie proportionirte durchdringende Kraft. Wenn also auch noch so viele Körper zwischen zwei andern Körpern liegen, so ziehen sich dennoch diese letztern an, und je größer ein Körper ist, desto größer ist die Kraft, mit der er andere Körper anzieht.

12. Die ursprüngliche Anziehungskraft, ohne welche nicht einmal Materie möglich ist, erstreckt sich im Weltraume von jedem Theile derselben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche. Gäbe es nur zwei Körper in der Welt, sie möchten noch so weit von einander seyn, als sie wollten, so würde der eine den andern anziehen, sie würden sich folglich einander nähern, und endlich vereinigen. Dieser Satz ist nicht bloß Hypothese, aber er war bis auf Kant bloß eine durch Analogie und Untersuchung der Phänomene bestätigte Thatfache; Kant aber führt für ihn folgenden Beweis *a priori* aus dem Begriff der Materie (N. 68.).

13. Weil die ursprüngliche Anziehungskraft zum Wesen der Materie gehört (3), so kommt sie auch jedem Theil derselben zu, nemlich unmittelbar auch in die Ferne zu wirken, ohne nemlich mit der Materie, auf die sie wirkt, durch Berührung, in Verbindung zu

stehen. Wäre nun irgend eine Entfernung, bis wohin sie sich nicht erstreckte, so müßte das entweder von der Materie herrühren, die dazwischen läge, oder von der Größe des Raums zwischen der Materie und jener Entfernung. Allein die dazwischen liegende Materie kann die Anziehungskraft nicht begrenzen, weil es eine durchdringende Kraft ist (11), und es also einerlei ist, ob Materie dazwischen liegt oder nicht. Aber auch die Größe des Raums, der zwischen der Materie und jener Entfernung liegt, kann der Anziehungskraft nicht Grenzen setzen. Denn jene Anziehung hat einen Grad, unter dem ins Unendliche noch immer kleinere gedacht werden können, folglich muß sich zwar die Anziehung desto mehr vermindern, je größer der Raum wird, in dem sie sich ausbreitet, aber sie kann nirgends ganz aufgehoben werden. Folglich giebt es nichts, was die Wirksamkeit der Anziehungskraft irgendwo gänzlich aufhobe, und sie erstreckt sich folglich im Weltraume von jedem Theile der Materie auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

14. Es kann also nur eine ursprüngliche Anziehung im Widerstreit (Conflict) mit der ursprünglichen Zurückstoßung Materie möglich machen; der Grad der Dichtigkeit der Materie kann aber entweder von der eigenen Anziehung ihrer Theile, oder von der Vereinigung derselben mit der Anziehung aller Weltmaterie herrühren (N. 70.). Der Grad der Erfüllung eines Raums durch Materie (oder der Dichtigkeit derselben) muß auf der bestimmten Einschränkung der Zurückstoßung aller ihrer Theile beruhen, welche nur durch die ins Unendliche sich erstreckende Anziehung möglich ist. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung aller Materien auf einander heißt die Gravitation; die Bestrebung in der Richtung der größeren Gravitation sich zu bewegen ist die Schwere (N. 71.).

15. Die Alten, welche die Schwere ebenfalls aus der Erfahrung kannten, gaben schon dem Gedanken von einer allgemeinen Schwere Raum. *Anaxagoras* (*Diog. Laert. de vita philos. lib. II. Art. Anaxagoras*)

als er das Phänomen erklären wollte, daß ein Stein vom Himmel gefallen wäre, sagte, der ganze Himmel bestehe aus Steinen, die eine Schwere gegen die Erde hätten, und nur durch ihre schnelle Kreisbewegung verhindert würden, auf die Erde zu fallen. Lucrez aber, der das Epicurische System aufgestellt hat, lehrt die allgemeine Schwere, als einen Grundsatz desselben, und folgert daraus, daß die Welt keine Grenzen haben könne, weil diese gehen nichts Acufseres schwer seyn, und also zu den innern Theilen der Welt herabstürzen würden (*Lucrilius de rer. nat. lib. I. v. 585. fgg.*). Kepler erstreckte zuerst die Schwere auf den Mond, die Sonne und die Planeten unter einander. Die Lesung seiner Schriften war hinreichend, der Meinung von der allgemeinen und wechselseitigen Schwere mehrere Vertheidiger zu erwecken, z. B. einen gewissen Fermat, welcher schon behauptete, daß die Schwere wie der Abstand vom Mittelpunct abnehme. Roberval scheint der erste gewesen zu seyn, der allen Theilen der Materie die Schwere als eine wesentliche Eigenschaft beilegte. D. Hook hat vor Newton die Lehre von der allgemeinen Gravitation am vollkommensten eingesehen, aber noch nicht das Gesetz entdeckt, nach welchem diese Kraft zunimmt. Die Entdeckung des Gesetzes der Gravitation, daß sie nach den Quadraten der Entfernung abnimmt, nemlich 2 mal so weit, 4 mal weniger, 3 mal so weit, 9 mal weniger, 4 mal so weit, 16 mal weniger wirkt, war Newton vorbehalten. Newtons Schüler gingen weiter als er. Roger Cotes zählt die Gravitation unter die wesentlichen Eigenschaften der Materie, ohne welche Materie gar nicht gedacht werden könne oder solle, dergleichen Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit sind. Maupertuis vertheidigt ebenfalls den Satz, daß die Gravitation eine wesentliche Eigenschaft der Körper sei. Kant hat nun diese Behauptung unwiderleglich bewiesen.

16. Gehler, der auf Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft keine Rücksicht genommen hat, führt einige, seiner Meinung nach, starke Einwürfe an, welchen man sich aussetze, wenn man be-

haupte, die allgemeine Schwere sei eine mit der Materie wesentlich verbundene Eigenschaft (*qualité inhérente*). Da nun dieses gerade Kants Behauptung ist, so wollen wir diese starken Einwürfe noch hören.

a. „Fürs erste wird dadurch alle weitere Untersuchung abgebrochen, und es bleibt nichts mehr zu sagen übrig, als daß Gott der Materie einmal diese Eigenschaft beigelegt und diese Gesetze vorgeschrieben habe.“ Allein das ist der Fall mit allen Grundkräften. Der Verstand will zwar auch bei ihnen noch eine Kraft haben, von der sie abgeleitet werden können, weil das dem Verstandesgesetz der Causalität so gemäß ist; allein das widerspricht dem Begriff einer Grundkraft, die überdem, wenn sie *a priori* bewiesen werden kann, in dem Erkenntnißvermögen des Menschen gegründet ist. Von einer solchen Grundkraft kann nur begriffen werden, daß sie da ist, da seyn muß, aber nie wie sie möglich ist. Wir sagen also nicht, Gott hat einmal der Materie diese Eigenschaft beigelegt (denn Gott ist kein Erklärungsgrund eines Naturphänomens); sondern, wenn es eine Materie giebt, die einen Raum erfüllt, so muß das durch eine der Materie wesentliche Zurückstoßungskraft und Anziehungskraft geschehen, weil von uns keine andre den Raum erfüllende Materie vorgestellt werden, d. i. als Erscheinung vorhanden seyn kann. „Dennoch“, fährt Gehler fort, „ist das Phänomen der wechselseitigen Näherung, nach dem verkehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung, noch nicht einfach genug, und führt noch zu viel besondere Bestimmungen bei sich, als daß man alle Bemühung, es zu erklären, aufgeben sollte. Man ist ja immer noch begierig zu wissen, warum sich die Gravitation nicht nach dem Abstände selbst, oder nach dessen Würfel, sondern gerade nach dem Quadrate richte.“ Diese Frage beantwortet Kant. Eine jede unmittelbar in die Ferne wirkende Kraft ist als ein Quantum zu betrachten, das in Ansehung eines jeden einzelnen Puncts, auf den sie wirkt, sich nach dem Verhältnisse des Raums äußert, den sie einnimmt. Man denke sich die Materie z. B. mit andern Materien umgeben, so muß die Größe der Anziehungskraft für jeden Punct der Kugelfläche, in der die Mate-

rien, welche angezogen werden, die anziehende Materie umgeben, sich nach der Gröſſe der Kugelfläche richten. Nun lehrt aber die Geometrie, daß die Kugelflächen nach den Quadraten ihrer Halbmesser (oder Durchmesser) wachsen, daß nemlich eine Kugelfläche, die noch einmal so weit von ihrem Mittelpunkt entfernt ist, als eine andere, 4 mal so groß ist, daß die, welche dreimal so weit vom Mittelpunkt entfernt ist, 9 mal so groß ist, als die erstere u. s. w. Folglich gründet sich das Gesetz der Anziehungskraft auf das Gesetz, nach welchem die Räume wachsen, und auf die unveränderliche Gröſſe dieser Kraft im Verhältnisse zu einem Raum, der nach jenem Gesetze zunimmt (N. 72.).

b. „Ferner sieht man schwerlich ein, wie zwei von einander entfernte Körper ohne ein Zwischenmittel auf einander wirken sollen.“ Diese Schwierigkeit ist (in 8 und 9) gehoben worden.

c. „Endlich macht man, wenn man den einzigen Grund in dem Willen des Schöpfers sucht, die ganze Schöpfung zu einer beständigen Reihe von Wunderwerken.“ Allein dieser Einwurf trifft die Kantische Theorie nicht, weil es nach derselben ein Wunderwerk wäre, wenn uns eine Materie vorkäme, welche keine Anziehungskraft hätte, indem dann nichts anders als die Allmacht Gottes die Materie vor der Zerstreuung in den unendlichen Raum bewahren, d. i. selbst die Materie, um der Zurückstößungskraft zu widerstehen, zusammen drücken müßte.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptst. Erkl. 2. S. 34. Lehrf. 5. Bew. Anm. S. 52—57. Erkl. 6. S. 59. Lehrf. 7. Bew. Anm. 1, 2. Erkl. 7. Zuf. Lehrf. 8. Bew. S. 60—69. Zuf. 2. S. 70. 71. Anmerk. 1. S. 72.

Gehler. Phys. Wörterb. Art. Attraction und Gravitation.

Apathie.

. S. Affectlosigkeit.

Apodictisch.

Kant gebraucht dieses Wort offenbar in zweierlei Bedeutung. Einmal nennt er das apodictisch, was mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit verbunden ist, z. B. die Sätze, der Raum hat nur drei Abmessungen, die Zeit hat nur eine Abmessung. Das Gegentheil dieser Sätze läßt sich gar nicht denken, und diese Beschaffenheit derselben heißt die Nothwendigkeit derselben. Da wir uns nun bewußt sind, daß wir uns keinen Raum von mehr oder weniger Abmessungen als drei z. B. von einer, und keine Zeit von mehr als einer Abmessung z. B. von drei vorstellen können, so heißen diese Sätze, um dieser ihrer Beschaffenheit willen, apodictische (C. 41.).

2. In diesem Sinn giebt es eine besondere Modalität der Sätze, vermöge der sie apodictische genannt werden. Die Modalität der Sätze ist nemlich der Werth, den die Copula derselben in Beziehung auf das Denken hat, ob nemlich die Verknüpfung der Prädicate mit dem Subject bloß als logisch möglich, oder als logisch wirklich, oder als logisch nothwendig gedacht wird. Wird diese Verknüpfung als logisch nothwendig gedacht, so heißt der Satz apodictisch, und die Copula kann durch muß ausgedrückt werden, z. B. der Raum hat drei Abmessungen, kann auch heißen, der Raum muß drei Abmessungen haben; denn das Gegentheil ist gar nicht denkbar. Wird die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat bloß als logisch wirklich gedacht, so heißt der Satz assertorisch, z. B. der Raum hat drei Abmessungen; hier denke ich nemlich noch nicht an die logische Nothwendigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject. Denkt man sich nun einen solchen assertorischen Satz durch die Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, so wird er apodictisch. Dann drückt er aus, daß das Gegentheil gar nicht denkbar sei, welches man die logische Nothwendigkeit eines Satzes nennt. Wenn ich mir auch einen Raum von mehr oder weniger Abmessungen als drei vorstellen wollte, so ist es mir doch nicht möglich, es ist

den Gesetzen, wornach ich mir den Raum vorstellen muß, gänzlich zuwider, diese Gesetze bestimmen meine Vorstellung vom Raum, und machen den Satz nothwendig, und ein solcher Satz ist *a priori*. Es ist unzertrennlich mit unserm Erkenntnißvermögen verbunden, daß wir uns den Raum nach drei Abmessungen denken (C. 101.).

3. Alle Nothwendigkeit ist aber entweder bedingt oder unbedingt. Sie ist bedingt, wenn nur unter gewissen Voraussetzungen das Gegentheil nicht möglich ist; unbedingt, wenn sie an und für sich, ohne alle Voraussetzung und Vergleichung, innerlich unmöglich ist. Und da pflegt nun Kant im strengsten Sinne nur das apodictisch zu nennen, was unbedingte Nothwendigkeit hat. Wenn wir den Verstand gebrauchen, um die Anschauungen eines Gegenstandes selbst in Begriffe zu verwandeln, so heißt das der mathematische Gebrauch des Verstandes; gebrauchen wir ihn aber, um uns Begriffe vom Daseyn eines Gegenstandes in Begriffe zu verwandeln, so heißt das der dynamische Gebrauch des Verstandes. Bei dem letztern sind die Sätze immer nur mit bedingter Nothwendigkeit verbunden, nemlich es gilt nur unter der Bedingung, daß die Objecte in einer möglichen Erfahrung existiren sollen, dahingegen die Objecte der Anschauungen gar nicht anders als in einer möglichen Erfahrung existiren können, weswegen die Sätze des mathematischen Verstandesgebrauchs mit unbedingter Nothwendigkeit verknüpft sind. Der Satz, der Raum hat drei Abmessungen, ist von der letztern Art, denn die Unmöglichkeit des Gegentheils ergibt sich sogleich, wenn wir uns einen andern Raum in der reinen Einbildungskraft darstellen wollen, und so bedarf es denn hier nicht der Bedingung, es giebt keinen andern Raum in der Erfahrung, weil es uns auch nicht einmal möglich ist, uns einen andern Raum vorzustellen. Wenn ich hingegen sage: jeder Mensch muß einen Vater haben, so ergibt sich die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht unmittelbar, sondern nur unter der Bedingung, daß der Mensch ein Gegenstand der Erfahrung seyn soll, und nicht etwa ein überfinnliches Wesen. Die Entstehung eines Menschen ohne Vater, z. B. Adams durch den Schöpfer, läßt sich denken, obwohl

nicht begreifen, weil hier der Erklärungsgrund, die Naturursache, wegfällt. Nur dann, wenn der Mensch zu der Reihe aller Menschen in der Natur, sowohl in auf als absteigender Linie, gehören, wenn er uns ferner in der Erfahrung vorkommen, kurz zur sinnlichen Welt gehören soll, so muß er durchaus den Gesetzen derselben unterworfen seyn, und daher seine Naturursache, d. i. einen Vater haben. Die Gewissheit ist in beiden Sätzen die nehmliche. Es ist eben so gewiß, daß ein jeder Mensch, der uns vorkommt, einen Vater, als daß der Raum drei Abmessungen hat. Aber bei dem ersten Satz ist die Gewissheit nicht so einleuchtend, als bei dem zweiten, und dies rührt eben daher, weil ich bei dem zweiten mir bloß die Sache selbst vorstellen darf, um die Unmöglichkeit des Gegentheils einzusehen; bei dem erstern aber muß ich erst noch einen andern Satz denken, nehmlich daran, daß wenn es nur einen einzigen Menschen gäbe, der keinen Vater hätte, die Allgemeinheit des Satzes, daß jede Begebenheit, also auch die Entstehung eines Menschen, seine Naturursachen haben müsse, und damit die Möglichkeit der Erfahrung selbst, über den Haufen fallen, und zwischen Erfahrungen und Träumen der Phantasie weiter kein Unterschied seyn würde. Wenn nun die Gewissheit eines Satzes unmittelbar einleuchtet, wie die von den drei Abmessungen des Raums, so ist sie apodictisch (Pr. 49), und der Satz selbst im strengsten Sinne des Worts apodictisch (C. 199.). Diese Beschaffenheit haben alle Sätze der Geometrie. S. a. croamatisch, besonders 7.

4. Kant nennt es einen apodictischen Gebrauch der Vernunft, wenn sie dazu angewendet wird, besondere Sätze aus solchen allgemeinen abzuleiten, die an sich gewiß und gegeben sind. Daß der Raum drei Abmessungen hat, ist ein allgemeiner Satz, denn er gilt von jedem Theile des Raums, auch ist er an sich gewiß, denn man darf sich den Raum nur vorstellen, um seine Gewissheit einzusehen, auch ist er durch unser Erkenntnisvermögen selbst gegeben. Aus diesem Satze folgt aber unmittelbar, daß alle Materie, oder das, was den Raum erfüllt, ebenfalls drei Abmessungen haben müsse. Es wird nichts weiter als Urtheilskraft erfordert, um die-

sen letztern Satz von dem erstern abzuleiten, welches man *subsumiren* nennt. Denn den Raum erfüllen, heist nichts anders, als die drei Abmessungen desselben erfüllen, folglich selbst drei Abmessungen haben. Diese Ueberlegung machen, heist *subsumiren*, und ist ein Werk des Vermögens so zu überlegen oder zu *subsumiren*, welches eben Urtheilskraft heist. Der besondere Satz von den drei Abmessungen der Materie, wird nun durch diese Ableitung von dem apodictischen allgemeinen Satz, von den drei Abmessungen des Raums, ebenfalls unbedingt nothwendig, weil das Gegentheil wieder gar nicht denkbar ist, und von keiner Materie ausser der Erfahrung die Rede seyn kann. Ein solcher Gebrauch der Vernunft nun heist der *apodictische* Gebrauch derselben (C. 674).

5. Kant theilt alle apodictischen Sätze, im weitern Sinne des Worts, in *Dogmata* und *Mathemata* ein. Dies ist aber nur zu verstehen, in so fern sie *direct synthetisch* sind. Diese Eintheilung gründet sich auf die zwiefache Art zu erkennen, nemlich aus Begriffen, oder durch *Construction* der Begriffe. Ein *Dogma* ist nemlich ein *directsynthetischer* Satz aus Begriffen. Ein synthetischer Satz aus Begriffen ist der, bei dem sich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject auf einen Begriff gründet. Ein synthetischer Satz ist aber *direct* aus Begriffen, wenn die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject unmittelbar aus einem Begriffe folgt, nicht etwa durch Beziehung dieses Begriffs auf etwas anders. Ein solches Dogma hat die *speculative Vernunft* nicht, wohl aber die *practische*, z. B. die Seele ist unsterblich. Hier liegt das Prädicat unsterblich nicht in dem Subject Seele. Denn daß die Denkkraft, die wir Seele nennen, noch nach dem Tode, und immer fort dauern werde, liegt gar nicht in dem Begriff derselben, folglich ist der Satz synthetisch. Die Verknüpfung des Prädicats unsterblich mit dem Begriff Seele gründet sich auf die Nothwendigkeit, das Moralgesetz vollkommen zu befolgen, welches nur bei einer unendlichen Fortdauer des vernünftigen Wesens möglich ist. Die vollkommene Befolgung des Moralgesetzes setzt

also diese unendliche Fortdauer als nothwendig voraus. Gibt es also ein Sittengesetz, das mit practischer Nothwendigkeit (oder apodictisch) gebietet, d. h. das nicht unerfüllt bleiben darf, dessen Gegentheil, nemlich ihm nicht zu gehorchen, für ein sinnliches moralisches Wesen nicht denkbar ist, so folgt auch unmittelbar daraus, daß ein solches moralisches Wesen seine unendliche Fortdauer für eben so nothwendig halten müsse, weil ohne sie sein Zweck, der sich ihm aber mit Nothwendigkeit aufdringt, nicht erreichbar ist. Allein diese unmittelbare (directe) Folgerung des Satzes, die Seele ist unsterblich, aus der Nothwendigkeit der Befolgung des Moralgesezes, ist nicht die Folgerung aus einer Erkenntniß, sondern aus dem Sittengesetz, wenn es befolgt werden soll. Folglich ist das Dogma nicht ein Satz der speculativen, sondern der practischen Vernunft, oder der Vernunft als eines Vermögens, aus dem für sinnliche Wesen ein Sittengesetz entspringt. Die Nothwendigkeit ist nicht die des Objects, Unsterblichkeit der Seele, sondern die des Subjects, des vernünftigen Wesens sie (die Unsterblichkeit) anzunehmen, weil es das Moralgesez nothwendig befolgen soll. Denn wer die Nothwendigkeit der Befolgung des Sittengesetzes nicht anerkennt, für den siele auch die nothwendige Annahme der Unsterblichkeit der Seele weg. S. Dogma. Ein Mathema ist ein directsynthetischer Satz durch Construction der Begriffe. Ein Beispiel hierzu s. Acroamatisch, 1. (C. 764. P. 22. 23. *).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abschn. §. 3. S. 41. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. II. Abschn. §. 9. 4. S. 101. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 199. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. Anhang. S. 674. Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. 3. S. 764.

Deff. Prolegom. §. 6. S. 49.

Deff. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 22. 23. *).

Apperception,

Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, *apperceptio, conscientia, perception, conscience, sentiment*

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd.

X

interieur (self — consciousneſſ). Diefes Wort wird von Kant in zweierlei Bedeutung gebraucht:

1. heißt es ſo viel als das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, d. i. die einfache Vorſtellung des Ich. Wenn ein der Vorſtellungen fähiges Subject Vorſtellungen hat, ſo verknüpft es ſtets mit dieſen Vorſtellungen noch die, daß es ſie hat. Dieſe zweite Vorſtellung, daß Ich, das vorſtellende Subject, dieſe Vorſtellungen habe, heißt das Bewußtſeyn meiner ſelbſt, oder die Apperception. Dieſe Vorſtellung iſt einfach, oder es laſſen ſich in ihr keine Merkmale unterſcheiden. Sie iſt eine Wirkung des Verſtandes, der dadurch alles Mannichfaltige einer Vorſtellung in eine einzige Vorſtellung verknüpft, oder nach Kants Kunſtſprache eine Syntheſis hervorbringt. Wenn ich z. B. denke, ich ſehe, ſo wird alles Mannichfaltige in der Vorſtellung des Sehens, durch die einfache Vorſtellung des Ich, verknüpft, und dadurch eine einzige Vorſtellung, von der ich nun ſage, daß ſie mit Apperception verbunden iſt. Würde das Mannichfaltige in der Vorſtellung, ich ſehe, durch die Vorſtellung Ich eben ſo ſelbſtthätig in meinem Subject hervorgebracht, als das Mannichfaltige derſelben ſelbſtthätig verbunden wird, ſo ſchauete der Verſtand an, und wir hätten intellectuelle Anſchauungen. Allein dieſes Mannichfaltige wird dadurch, daß die Sinnlichkeit afficirt wird, gegeben, denn ich kann nicht Licht und Augen und Gegenſtände durch ein bloſſes Denken herbeifchaffen, wenn keine da ſind; alſo ſchauet die Sinnlichkeit vermittelt der Affectionen an, und der Verſtand denkt, oder vereinigt durch jene Syntheſis das durch die Affectionen gegebene Mannichfaltige in einen Begriff (C. 68.).

2. Dieſe Apperception iſt nun von zweierlei Art:

a. Die empiriſche Apperception, oder das Bewußtſeyn, welches bloß die Vorſtellungen begleitet, d. i. das einfache Ich, welches zu jeder Vorſtellung unmittelbar hinzukömmt, z. B. Ich ſehe, Ich denke, dieſer Tiſch (d. h. der Tiſch, den Ich anſchaue), der Stuhl (nehmlich derjenige, den Ich in Gedanken habe) u. ſ. w. Dieſe empiriſche Apperception nennt man auch die Wahrnehmung.

b. Die reine oder ursprüngliche Apperception, oder das Bewußtseyn, welches selbst jene empirische Apperception, und dadurch, mittelbar, jede andere Vorstellung begleitet. So wie jeder Körper einen Raum, den ich wahrnehme, erfüllt, und diesem Raum, der ein Gegenstand meiner Erfahrung ist, noch ein reiner Raum zum Grunde liegt, in den ich jeden empirischen oder Erfahrungs-Raum setze, den ich selbst aber nicht erfahre, sondern der eine nothwendige, aus der Form meiner Sinnlichkeit entspringende Vorstellung (reine Anschauung) ist; eben so wird jede Vorstellung in einer Apperception gedacht, oder von der einfachen Vorstellung Ich begleitet, welches aber bei jeder von demselben begleiteten Vorstellung verschieden seyn würde, wenn nicht alle diese Ich zu einem einzigen Ich gehörten, in welchem sie alle verbunden werden, und durch welches sie als identisch, oder als dieselben Ich gedacht werden. Durch dieses reine Ich, welches, als nothwendig und allgemein, der empirischen Apperception (oder den Ich, die ich bei allem, was in meinem äußern und innern Sinne und in meinem Verstande ist, wahrnehmen kann) zum Grunde liegt, kann ich z. B. sagen, Ich, der ich sehe, bin das Ich, das da denkt; das Ich, das jetzt am Schreibtische sitzt; das Ich, das jetzt diese Gedanken niederschreibt. Diese reine Vorstellung, die von keiner andern weiter begleitet wird (weswegen sie ursprünglich heißt), aber alle Vorstellungen begleitet, heißt die reine Apperception, oder weil sie auch Vorstellungen *a priori* möglich macht, das transcendente Selbstbewußtseyn. Das reine Ich, oder die reine Vorstellung Ich denke, (Ich bins, der diese Vorstellungen hat) muß alle meine Vorstellungen begleiten; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden können, was doch nicht gedacht werden könnte, denn es wäre in keiner Verbindung mit dem vorstellenden Subject. Das heißt, die Vorstellung wäre nicht dieses Subjects Vorstellung, wie das Bild im Spiegel nicht des Spiegels Vorstellung ist, sondern nur durch den Spiegel einem andern, in den Spiegel schauenden vorgestellt wird; oder die Vorstellung wäre doch für mich nichts, so wie das Bild im Spiegel für den Spiegel nichts ist. Denn wenn auch

das empirische Ich mit der Vorstellung verknüpft wäre, so wäre doch aus Mangel des transcendentalen die Vorstellung weder mit dem vorhergehenden noch nachfolgenden Zustande des vorstellenden Subjects verbunden, und folglich ganz isolirt (C. 151. f.).

3. Wenn ich mir denke, Ich, der ich jetzt schreibe, bin das Ich, das jetzt an seiner Hausthüre klingeln hört; das Ich, das jetzt vor diesem Schreibtische sitzt u. f. w.; so ist diese Identität der Apperception, oder das das Bewußtseyn in allen das nehmliche ist, eine Verknüpfung (Synthesis) von Vorstellungen, welche mir nur dadurch möglich ist, daß ich mir dieser Verknüpfung bewußt bin. In jeder einzelnen Vorstellung, z. B. der Vorstellung, ich schreibe, ich höre klingeln, ich sitze vor dem Schreibtische u. f. w. ist ein empirisches Bewußtseyn, oder ich nehme es wahr, daß ich schreibe, daß ich klingeln höre u. f. w., allein jede dieser Wahrnehmungen ist an sich einzeln, nicht mit der andern verbunden, sondern zerstreut, sie steht also wohl an und für sich mit dem vorstellenden Subject in Verbindung, denn sonst könnte dasselbe nicht sagen, ich denke; aber ob das Object, das da denkt, dasselbe ist, das da klingeln hörte u. f. w. das weiß ich dadurch noch nicht, dieses weiß ich nur dadurch, daß ich jede einzelne Vorstellung mit Bewußtseyn begleite, oder immer ein Ich damit verbinde; sondern erst dadurch, daß ich alle diese Ich gleichsam an Ein Ich hefte, wodurch sie alle für ein und dasselbe Ich erkannt, und so in Ein Bewußtseyn verbunden werden. Die Einheit die durch die Verbindung aller Ich, zu Einem Ich, entsteht, nennt Kant die synthetische Einheit der Apperception. Sie macht die Vorstellung möglich, daß alle jene Ich identisch, oder das Bewußtseyn in allen einzelnen Vorstellungen das nehmliche ist, welches er die analytische Einheit der Apperception nennt. So wie es nun mit diesen Vorstellungen war, so ist es nothwendig auch mit den einzelnen Theilen derselben, und folglich auch mit den Anschauungen und ihren einzelnen Theilen. Das Mannichfaltige einer Anschauung kommt einzeln in uns. Jedes Einzelne dieses Mannichfaltigen wird mit empiri-

schem Bewußtseyn verbunden, und durch die Heftung des empirischen Bewußtseyns in jeder Theilvorstellung der Anschauung an ein einzelnes Bewußtseyn, oder an die Vorstellung, Ich denke, die das Bewußtseyn in allen jenen Theilvorstellungen begleitet, wird es mir möglich, das Bewußtseyn in denselben immer für das nehmliche zu erkennen, und so die Anschauung zu erzeugen. Dieses Bewußtseyn oder diese ursprüngliche Apperception geht also allen meinen Anschauungen, und also allem meinen bestimmten Denken *a priori* vorher, und ist der ursprüngliche Grund aller Verknüpfung. Die Verknüpfung kommt also nicht von dem Gegenstande her, und wird nicht etwa von dem Verstande wahrgenommen, und dadurch erkannt; sondern umgekehrt der Gegenstand von dieser Verknüpfung durch den Verstand; denn der Verstand macht diese Verknüpfung und eben dadurch den Stoff der Anschauungen zu Anschauungen, die sich dann der Verstand unter dem Begriff Gegenstand denkt, der als sinnlicher, aber noch nicht durch Prädicate bestimmter, Gegenstand Erscheinung heisst. Der Verstand ist also ein Vermögen *a priori* zu verbinden, und das Mannichfaltige gegebener Vorstellungen in ein einziges Bewußtseyn mit einander zu verbinden. Daher ist nun auch der oberste Grundsatz aller menschlichen Erkenntniß: alles Mannichfaltige der Anschauung stehet unter dem, wodurch der Verstand Einheit, und zwar ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, hervorbringt (M. I. 154. C. 133 f.).

4. Dieser Grundsatz, daß alles Mannichfaltige gegebener Vorstellungen unter den Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception stehen muß, ist identisch. Denn er sagt nichts weiter, als daß alle meine Vorstellungen unter den Bedingungen stehen, die sie zu meinen Vorstellungen machen. Sie sind meine Vorstellungen, heisst nehmlich nichts anders, als sie sind in meinem Bewußtseyn verbunden, welches eben durch die Verknüpfung (Synthesis) des Verstandes geschieht. (M. I. 155. C. 138.). Obiger Grundsatz ist also analytisch, denn das Prädicat, unter den Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Ein-

heit der Apperception stehen, steckt in dem Subject, gegebene Vorstellungen, weil gegebene Vorstellungen nichts anders heist, als solche, die durch Afficirung meiner Sinnlichkeit, und Wirkung des Verstandes, meine Vorstellungen geworden sind. Dennoch ist dieser Grundsatz nicht leer und überflüssig, sondern er erklärt die Synthesis der ursprünglichen Apperception für nothwendig, wenn das gegebene Mannichfaltige der Anschauung nicht bloß mit Bewußtseyn soll in uns seyn, sondern das Bewußtseyn in allen Theilvorstellungen derselben soll identisch, oder als immer das nehmliche gedacht werden, kurz wenn alles, was wir anschauen, zu einem und demselben Selbst gehören soll (M. I. 149. C. 135). Obiger Grundsatz heist der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception, und ist der oberste Grundsatz für den Verstand, und für denselben eben das, was der Grundsatz, daß alles Mannichfaltige der Anschauungen unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit stehe, für die Sinnlichkeit ist.

5. Der Grundsatz der ursprünglich - synthetischen Einheit der Apperception ist also das, den Erkenntnisquellen nach, erste reine Verstandeserkenntnis. Ich sage, den Erkenntnisquellen nach, denn es gehört der Zeit nach eine lange Cultur des philosophischen Verstandes dazu, ehe er sich bis zum deutlichen Bewußtseyn dieses obersten Grunsatzes aller Verstandeserkenntnis erheben kann. Der Zeit nach kömmt er also sehr spät. Aber er gehet doch in der Genesis, oder Erzeugung aller Erkenntnis durch den Verstand, vor aller andern Verstandeserkenntnis her, und macht sie erst möglich. Auch ist er von Raum und Zeit, als den Bedingungen der sinnlichen Anschauung gänzlich unabhängig, vielmehr hängen diese, als Anschauungen (aber nicht als bloße Formen, denn als solche sind sie bloß ein Mannichfaltiges, das erst durch Apperception zu Anschauungen verknüpft werden muß) von demselben ab. Die bloße Form der äußern sinnlichen Anschauung ist z. B. das Mannichfaltige, das hernach zu einer Anschauung verknüpft ist, die Raum heist. So lange es

noch Form des Gemüths ist, so lange giebt es noch keine Vorstellung, so lange ist es nur noch ein Mannichfaltiges *a priori*, woraus Anschauung werden kann. Will ich nun etwas im Raume, z. B. eine Linie, erkennen, so muß ich sie in Gedanken ziehen. Dadurch verbinde ich das Mannichfaltige, das mein Gemüth giebt, auf eine bestimmte Weise in Eine Apperception. Durch diese Handlung entsteht nun die Einheit einer bestimmten Anschauung (der Linie), die Einheit des Bewußtseyns eines Objects, das ich anschauete, oder auf das ich meine Anschauung durch den Verstand beziehen, und es demnach durch nähere Bestimmung, vermittelt der Prädicate, erkennen kann. (C. 157).

6. Soll also ein Gegenstand für mich entstehen, so muß durch den Actus des Verstandes, Ich denke, jedes Mannichfaltige der Anschauung in ein transcendentales Selbstbewußtseyn verknüpft werden; und so bedürfen wir dieser transcendentalen Apperception nicht etwa bloß, um Gegenstände zu erkennen, sondern zu erzeugen (C. 158). Noch ist zu merken, daß dieser Grundsatz der ursprünglich - synthetischen Einheit der Apperception, ob er wohl objectiv, das ist, für jeden Verstand, der durch Begriffe erkennt, gültig ist, dennoch nicht für jeden möglichen Verstand überhaupt gilt. Brächte der Verstand durch sein Selbstbewußtseyn, oder seine Vorstellung, Ich denke, das, was er denkt, oder das Mannichfaltige der Anschauung selbst hervor, so wäre es schon in diesem erzeugenden Selbstbewußtseyn verbunden, und bedürfte keiner weitem Verknüpfung (Synthesis). Aber für den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich der erste Grundsatz. Und eben daher rührt es auch, daß wir uns von einem andern Verstande, der selbst anschauete, oder doch auf eine andre Art der Sinnlichkeit, als die unsrige ist, angewendet würde, eigentlich keinen Begriff machen können (M. I. 154. C. 158 f.).

Das übrige, was zur Erörterung der Apperception gehört s. unter den Artikeln Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Urtheil.

7. II. Kant versteht aber unter Apperception auch das Vermögen des Bewusstseyns (N. 117.), oder das Vermögen, die Vorstellungen mit der Vorstellung des Ich zu begleiten, und dieses ist hiernach ebenfalls wieder

a. die empirische Apperception, oder das Vermögen, welches da macht, daß ich mir meiner Vorstellungen bewußt bin; und heist auch der innere Sinn. Es ist das Vermögen, sich seines jedesmaligen Zustandes, seiner Wahrnehmungen, bewußt zu werden; und

b. die reine, ursprüngliche oder transcendente Apperception, oder das Vermögen, durch welches ich mir der Identität des empirischen Bewusstseyns in allen meinen Vorstellungen bewußt werde, oder daß es immer das nämliche Ich ist, das sie alle begleitet. Dieses Apperceptionsvermögen ist ganz intellectuell und der Verstand selbst.

8. Wir sind uns aber entweder der Gegenstände bewußt, mit welchen wir uns beschäftigen, dieses ist das empirische Bewusstsein derselben, oder wir machen uns selbst zum Gegenstande unserer Beobachtung oder unsers Nachdenkens, und speculiren über unser eigenes Ich; dann haben wir das empirische Bewusstsein unsrer selbst. Darum heist nun auch die ursprüngliche Apperception das ursprüngliche Selbstbewusstsein, weil wir uns durch dasselbe der Identität unsers Ichs bewußt sind. Aus allem diesem sehen wir nun, warum Kant (in einer pragmatischen Anthropologie, welche bloß im Manuscript vorhanden ist) sagt: „das Ich ist das, was den Menschen von den Thieren unterscheidet. Wenn ein Pferd den Gedanken Ich fassen könnte, so würde ich hinuntersteigen und es als meinen Gefellschafter betrachten müssen. Denn das Ich macht den Menschen zur Person. Dieser Gedanke giebt dem Menschen das Vermögen zu allem, und macht ihn selbst zum Gegenstande seiner Reflexionen. Dieses Ich begleitet alle unsere Gedanken und Handlungen, und ist der stärkste Gedanke, den der Mensch fassen kann.“

9. Jede Vorstellung, die wir haben, ist mit Bewußtseyn verbunden, weil wir ohne Bewußtseyn derselben nicht wissen können, ob wir Vorstellungen haben. Nun hat das Bewußtseyn seine Grade. Locke behauptet das Gegentheil, hat aber unrecht. So lange Vorstellungen dunkel sind, sind wir uns ihrer nur nicht klar und deutlich bewußt, denn sie liegen dann bloß in der unmittelbaren Empfindung, welche noch nicht zur Anschauung gebracht worden, wir können aber dann doch durch Schlüsse herausbringen, daß sie vorhanden sind. Kant giebt (in dem angeführten Manuscript) hierzu folgendes Beispiel. Wir sehen am Himmel eine Milchstraße, die Alten sahen sie auch, und glaubten, es sei ausgespritzte Milch einer Göttin u. s. w. Der Tubus zeigt uns jetzt, daß es der Widerschein von vielen kleinen Sternen ist. Folglich haben die Alten auch diese kleinen Sterne gesehen, denn sonst hätten sie die Milchstraße nicht gesehen, außer daß sie nur nicht jeden einzelnen Stern sahen, sondern nur den Widerschein desselben. Also lagen die dunkeln Vorstellungen von den Sternen der Milchstraße schon in den Alten, sie hatten zwar die unmittelbare Empfindung derselben, aber sie schaueten sie nicht an, sondern konnten bloß schließen, was es wohl seyn möchte.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abschn. § 8. II. S. 68. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. §. 16. S. 131 ff. §. 17. S. 136 ff.
 Dess. Metaphys. Anfangsgr. der Naturw. Mechan. Lehrsatz. 2. Anmerk. S. 117.

Apprehendiren,

auffassen, *apprehendere*, *apprehender* heißt, dasjenige, was im Gemüth liegt, auffuchen, um sich desselben bewußt zu werden (C. 68); oder derjenige Actus des Vermögens sich bewußt zu werden, dadurch ich eine Vorstellung davon bekomme, daß mir ein Object erscheint. Der Ausdruck ist lateinischen Ursprungs, und bedeutet etwas ergreifen, auffassen, und daher bei Kant ins Bewußtseyn aufnehmen (C. 202). S. Apperception I. a.

2. Das Apperceptionsvermögen, oder das Vermögen, sich bewußt zu werden, muß verschiedene Actus oder Handlungen vornehmen, ehe eine Vorstellung zum Bewußtseyn kömmt, und kann also in viele einzelne Vermögen eingetheilt werden. Allein dann wird das Wort Apperceptionsvermögen im weitern Sinne des Wortes gebraucht (C. 68); man thut aber besser, wenn man, wie Kant außer der angeführten Stelle immer thut, es bloß im engern Sinne gebraucht, so wie es unter dem Artikel Apperception ist erklärt worden. Dann muß man sagen, es müssen mehrere Vermögen wirken, ehe die Apperception ihr Ich mit der Vorstellung verbinden kann. Zu diesen Vermögen gehört nun auch das zu apprehendiren, welches eigentlich die Einbildungskraft ist. Gefetzt nemlich, es afficirt etwas meine Sinnlichkeit so, daß daraus die Anschauung eines Hauses entspringen kann, so muß ich das Mannichfaltige in der Empfindung (die Materie zur Anschauung) von Augenblick zu Augenblick durchgehen. So zeichne ich gleichsam, durch dieses Durchlaufen der Empfindungen, das Haus mit dem Raum, in welchem ich es mir vorstellen muß (C. 162). Oder, wenn ich das Gefrieren des Wassers wahrnehmen will, so durchlaufe ich zwei Zustände, den, da es flüssig war, und den, da es fest ist. Dadurch entstehet eine allmähliche Verknüpfung (Synthesis), welche die Apprehension heist, wodurch zugleich die Zeit mit erzeugt wird, in die ich beide Zustände, nemlich die des Flüssig- und Festseyns, setze. Hierdurch wird es nun möglich, daß ich meinen eigenen Zustand bestimmen und mir bewußt werden kann, daß ich diese Anschauungen habe, indem ich sowohl mit dem Apprehendiren des Flüssigseyns, als des Festseyns mein Ich verknüpfe (C. 162). Wir sehen also, daß die Apprehension das durch die Affection des Sinnes gegebene Mannichfaltige eigentlich in ein Bild zusammensetzt, entweder bloß in der Zeit, oder in Raum und Zeit zugleich. Diese figürliche Verbindung geschieht also durch die Einwirkung des Verstandes auf den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff, und dasjenige

Vermögen des Verstandes, wodurch er das leistet, heist die Einbildungskraft, und zwar die productive, weil sie den bildlichen Gegenstand selbst hervorbringt, zum Unterschiede von der reproductiven, welche nur ein im Gedächtnisse aufbewahrtes Bild wieder hervorbringt.

3. Man schrieb sonst dieses Apprehendiren der Sinnlichkeit zu, und liefs dem Verstande nur das Geschäft, durch Analysis der Merkmale Deutlichkeit in das Aufgefasste zu bringen. Die Sinnlichkeit hatte hiernach das Geschäft, undeutliche oder verworrene Copien von den Dingen an sich zu liefern. Man stellte sich vor, dafs die Dinge an sich der Sinnlichkeit schon ein Ganzes und Verbundenes darstellten, dieses apprehendire dann die Sinnlichkeit, obwohl verworren, und der Verstand sei nun dazu, Deutlichkeit in diese verworrenen Vorstellungen zu bringen. Aber Kant lehrt, dafs die Sinnlichkeit afficirt werde, ohne dafs wir wissen wodurch, hierdurch entstehe successive Empfindung, die die Einbildungskraft apprehendire, der Verstand wahrnehme und an ein und dasselbe Ich knüpfe, und dadurch die Anschauung bewirke; dieser legt alsdann der Verstand den Begriff eines Gegenstandes unter, d. i. eines Etwas, in dem alle Theilvorstellungen der Anschauung als nothwendig verknüpft gedacht werden, und dieser Gegenstand heist, so lange er noch nicht durch Merkmale bestimmt ist, Erscheinung.

4. Dafs es aber nicht die Sinnlichkeit ist, welche apprehendirt, das siehet man daraus, weil die Sinnlichkeit eine blofse Receptivität oder Fähigkeit, aber kein selbstthätiges Vermögen ist. Nun steht es aber doch bei uns, z. B. wenn unsre Augen nach einer gewissen Gegend zugekehrt sind, ob wir den Eindruck des uns unbekannten Etwas auf unsre Sinnlichkeit apprehendiren, und also die Gegend wahrnehmen wollen, oder nicht. Wir können ja auch, in uns selbst gekehrt, uns des vorhandenen Gegenstandes gänzlich unbewust bleiben, und folglich nicht apprehendiren wollen. Die Einbildungskraft aber ist

eine Spontaneität, oder ein selbstthätiges Vermögen. Der Gegenstand ist übrigens vorhanden, ob wir gleich nicht apprehendiren, und ihn für uns nicht erzeugen, das heisst, Andere, die das thun, müssen ihn nothwendig anschauen und als existirend denken, und es stehet bloß bei uns, ob wir die Anschauung desselben haben wollen oder nicht. Das Uebrige, was das Apprehendiren betrifft, im folgenden Artikel: Apprehension.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abchn. § 8. II. S. 68 II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abchn. § 26. S. 162. II. Buch. II. Hauptst. III. Abchn. I. Bew. S. 202. f.

Apprehension,

Auffassung, *apprehensio, apprehension.* Diejenige Verknüpfung (*Synthesis*), durch welche die Vorstellungen, als Modificationen des Gemüths, in Eine Anschauung zusammenge stellt werden, so daß dadurch Wahrnehmung möglich wird (M. I. 172. C. 160. 219.) f. *Apperception.* l. a. u. Apprehendiren.

2. Unfre Vorstellungen mögen *) *a priori* oder empirisch (durch die Erfahrung) entspringen, so sind sie doch alle Modificationen des Gemüths, den formalen Bedingungen des innern Sinnes oder der Zeit unterworfen. Jede Anschauung enthält ein Mannichfaltiges in sich, dieses Mannichfaltige kömmt nun successiv in Zeitmomenten in den innern Sinn. Die Vorstellungen der Theilchen folgen aufeinander. Jedes Zeitmoment ist mit einem Theile des Mannichfaltigen erfüllt, welcher Empfindung heisst, und nichts anders als eine durch etwas Unbekanntes hervorgebrachte Modification unsers Gemüths und die Materie zur nachherigen Anschauung ist. Der Verstand setzt nun

*) Nämlich nicht nur diejenigen, welche bloß im innern Sinne sind, oder die Gedanken, sondern auch die zugleich im äußern Sinne befindlichen, oder die Körper; denn auch die letztern sind Vorstellungen, die als Dinge, die einen Raum erfüllen, eine Figur haben, u. f. w. außer dem modificirten Gemüth nicht vorhanden sind.

ein erfülltes Zeitmoment nach dem andern zu den übrigen hinzu, und wenn es zugleich eine Modification des äußern Sinnes ist, ein erfülltes Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen. Dieses heißt nun die Apprehension. Diese erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen, wodurch nicht nur die Anschauungen in Zeit und Raum, sondern diese zugleich mit erzeugt werden, und folglich auch die Erscheinungen selbst, welche nichts anders sind, als das noch unbestimmte Object, das mein Verstand den Anschauungen unterlegt. Diese Zusammenfassung ist nun eine Verknüpfung (Synthesis), und heißt daher die Synthesis der Apprehension (M. I, 172. C. 160).

5. Nun kann aber diese Synthesis auch bloß Zeitmomente und Raumtheilchen zusammensetzen, ohne daß sie erfüllt sind, nemlich in der reinen Einbildungskraft; denn wirklich leere Zeitmomente und Raumtheilchen können nicht apprehendirt werden. Oder ich kann von dem erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen abstrahiren, und bloß die Apprehension der Zeitmomente und Raumtheilchen betrachten, die selbst allen erfüllten oder empirischen Zeitmomenten und Raumtheilchen zum Grunde liegen, d. i. der reinen *); so folgt, daß die Synthesis der Apprehension auch *a priori*, d. h. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sind, ausgeübt werde. Also haben wir eine reine und eine empirische Synthesis der Apprehension. Durch die erste werden bloß die reinen Anschauungen von Raum und Zeit, z. B. Zahlenvorstellungen, geometrische Figuren u. s. w., durch die andere die Empfindungen mit Zeit und Raum, welche dann empirisch sind, apprehendirt (C. 235. 257).

*) Denn, wenn ich z. B. die ganze Regierung des Augustus, folglich auch die Dauer derselben, als die Zeit, welche von ihr erfüllt wird, bedenke, so entsteht darum keine Zeitlücke, sondern es bleibt, wegen der Continuität der Zeit, die reine Zeit übrig, in die jene empirische Zeitdauer gesetzt wird.

4. Die Apprehension selbst ist sehr leicht, denn was ist leichter als ein durch Empfindung erfülltes Zeitmoment oder Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen hinzuthun, wenn ich nur nicht meine Einbildungskraft anspannen darf, an die bereits hinzugesetzten weiter zu denken. Dann können wir die Apprehension ins Unendliche fortsetzen. Allein durch diese Apprehension allein würden wir nimmermehr eine Anschauung erhalten. Darum ist mit ihr noch ein Actus der reproductiven Einbildungskraft nothwendig verbunden, nemlich, die immer wiederholte Darstellung des bereits Apprehendirten, welches Kant die Reproduction in der Einbildungskraft nennt. Denn, wenn wir uns z. B. eine gewisse Zahl vorstellen wollten, wir vergrößern aber immer wieder die nach einander vorgestellten Einheiten, so würde niemals eine Vorstellung von der ganzen Zahl entstehen. Diese Reproduction und das folgende Apprehendirte damit zusammen zu fassen ist weit schwerer, als die Apprehension, und kann nur bis zu einem gewissen Punct getrieben werden, welches aber subjectiv ist. Sie ist indessen durchaus nöthig, um das Bild in der Anschauung zu vollenden. Wenn man z. B. den ägyptischen Pyramiden zu nahe ist, so bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffassung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden, in dieser Zeit aber erlöschen immer zum Theil die erstern Theile, die aufgefaßt werden, ehe die Einbildungskraft die letztern aufgenommen hat, sie können von der Einbildungskraft nicht wieder reproducirt werden, und die Zusammenfassung ist nie vollständig (U. 87). S. das Uebrige im Artikel Apprehendiren.

5. Unter der Apprehension versteht Kant aber auch, in der Rechtslehre, das erste Moment der ursprünglichen Erwerbung. Er sagt, sie sei die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkühr im Raum und in der Zeit. Wenn z. B. ein Schiff mit Soldaten nach einer Insel geschickt wird, die noch keinem angehört, folglich noch Menschenleer wäre, und die Insel würde im Namen der Macht, die das Schiff abgefendet hätte, von den Soldaten physisch in

Besitz genommen, so wäre das die Apprehension der Insel. Diese Apprehension widerstreitet Niemandes Recht, da die Insel noch keinem angehört. Diese Apprehension ist nun ein Stück (Moment) der Besitzergreifung oder Bemächtigung (*occupatio*) f. Bemächtigung (K. 77.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I.

Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. §. 26. S. 160.

II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 3. Bew. S. 219.

B. S. 235. 237.

Deff. Crit. der Urtheilskraft. §. 26. S. 87.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II.

Hauptst. §. 10. S. 77. f.

Archäologie

der Natur, *Archaeologia naturae*. Die Vorstellung des ehemaligen alten Zustandes der Erde, f. Naturgeschichte, oder die Sammlung der auf Gründen beruhenden Vermuthungen (Hypothesen), in welchem Zustande sich die Erde ehemals befunden habe, als z. B. die Petrefacten noch nicht versteinert waren, als die Thiere noch lebten, deren Knochen man am Ohio findet, als in Europa noch Elephanten waren (U. 385.*).

2. Der Archäologe der Natur leitet nemlich den ehemaligen Zustand der Erde und ihrer auf derselben lebenden Bewohner aus denen Ueberbleibseln der Urwelt ab, welche man noch jetzt auf und in der Erde findet, und aus den übriggebliebenen Spuren der ältesten Revolutionen. So lassen z. B. einige die große Familie organisirter Wesen nach einem Mechanismus entspringen. Sie lassen nemlich den Mutterchoofs der Erde gebähren, können aber daraus nicht erklären, wie auf diese Art lebendige organisirte Wesen entstehen konnten, an denen jedes Glied um aller übrigen willen, und wieder alle um jedes einzelnen willen vorhanden sind, so daß man daraus Endursachen oder Zwecke zur Erklärung des Daseyns dieser Glieder zum Grunde legen muß. (M. II. 907. U. 369.).

3. Wir finden, um ein anderes Beispiel zu geben, daß die Individuen gewisser organisirter Gattungen sich verändert haben; dies muß der Archäologe der Natur erklären. Pflanzte sich die Veränderung durch die Zeugung fort, so ist dieser abgeänderte Character jener Individuen erblich, und muß folglich sich auf die Zwecke an diesen organisirten Wesen beziehen, oder mit den übrigen als Mittel und Zweck in Verbindung stehen; denn es ist der Character eines organisirten Wesens, daß an demselben alles als Zweck und Mittel in Verbindung stehet. Folglich muß der Archäologe der Natur annehmen, daß ehemals die ursprüngliche Anlage zu der Veränderung jener Individuen, nur noch unentwickelt, in der Gattung gelegen habe (M. II. 902. U. 571.).

4. Man findet ferner allenthalben auf und in der Erde Denkmäler von alten mächtigen Verwüstungen und wilden allgewaltigen Kräften einer im chaotischen Zustande arbeitenden Natur. Eine nähere Untersuchung der Länder auf der Erde beweiset, daß sie bloß als die Wirkung theils feuriger, theils wässeriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Oceans zu Stande gekommen sind, sowohl was die erste Erzeugung ihrer Gestalt, als die Umbildung derselben und den Untergang ihrer ersten organischen Erzeugungen betrifft (U. 385.).

5. Man hat bisher an einer solchen Archäologie unter dem Namen einer Theorie der Erde vielfältig gearbeitet. Man kann die vornehmsten Systeme über die Entstehung des jetzigen Zustandes der Erde auf folgende drei bringen.

Die Hauptursache der jetzigen Beschaffenheit der Erde ist entweder

- I. die Sündfluth; oder
- II. eine sich allmählig senkende Wasseroberfläche; oder
- III. Feuer und Wasser zugleich.

I.

a. Nach Thomas Burnet (*Telluris theoria sacra* Amstel. 1694*). 4. lib. I. Cap. VIII) erzählt Moses nur eine Veränderung der Erde; die Welt sei weit älter als diese Veränderung. Burnet denkt sich unsern Planeten als eine unordentliche Vermischung von allerhand Materien**). Diese schieden sich nach ihrer verschiedenen Schwere: zuoberst blieb die Luft, tiefer senkten sich die ölichten oder fetten Flüssigkeiten, noch tiefer das Wasser, das schwerste setzte sich nach und nach um den Mittelpunkt fest, und bildete einen festen Kern. Die Luft war noch mit fremden und erdartigen Theilen vermischet, die endlich nieder fielen, stehen blieben und sich mit den ölichten Theilen vermischten, woraus eine Schicht ganz feiner und für den ersten Samen passender Erde über dem Wasser entstand (Lib. I. Cap. V.). So war der erste Aufenthalt der Menschen beschaffen, ausserdem eben, ohne Meer und Jahreszeiten, und folglich von unserm gegenwärtigen ganz verschieden***). Dieser Zustand blieb nun 1600 Jahre, in welcher Zeit die Sonnenwärme die Schlammrinde so austrocknete, daß sie mehr und mehr zu bersten anfang. Die Sonnendrang durch die Risse und Spalten, erhitzte das Wasser unter der Rinde, verwandelte vieles davon in Dünste, welohe einen Ausgang suchten, und von unten gegen die Rinde drückten. Endlich zerbrach dadurch die Erdrinde

*) Er gab sie zuerst 1680 heraus, auch hat er *archaeologias philosophicas* geschrieben, worin er die Lehren der alten Philosophen von dem Anfange und Ende der Welt vorträgt, und welche der eben angeführten Ausgabe seiner *Theoria* angehängt sind.

**) So wie Ovidius sich das Chaos vorstellt, *Fast. lib. I.*

*Lucidus hic aër, et quae tria corpora restant,
Ignis, aqua et tellus, unus acervus erant.*

***) Burnet faßt seine Theorie in einige Hauptsätze (*Propositiones*) zusammen. Pr. 1. *Forma Telluris primae et antediluvianae diversa fuit ab hodierna.* Lib. I. Cap. IV. Pr. 2. *Forma telluris primae, sua primi orbis habitabilis, erat aequabilis, uniformis, continua, sine montibus et sine hiatu maris.* Lib. I. Cap. V.

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd.

auf einmal in viele Stücke, die in den Abgrund des Wafers hinabfanken, so entstand, durch Mitwirkung eines schrecklichen Regens, die Sündfluth. Mit den sinkenden Stücken der Rinde ereignete sich aber alles das, was eine solche Zerstörung natürlicher Weise begleitet; die am höchsten aufgethürmten Stücke ragten aus dem Wasser hervor, und das Wasser verlief sich zum Theil in die unterirdischen Klüfte, und hierdurch entstand das Land, welches wir jetzt bewohnen (*Lib. I. Cap. VI. et VII.* *). — Allein de Lüc (Briefe über die Geschichte der Erde und des Menschen I. Band. XVI. Br.) fragt mit Recht: wie können so viele Seethiere unter der trockenen Rinde, die das ganze Wasser bedeckte, leben und sich fortpflanzen? und Moro hat (in seinem III. e, angeführten Buche, I. Th. Hauptst. VII. — XVI.) Burnets System aus physischen Gründen weitläufig widerlegt.

b. Johann Woodward (*Historia naturalis telluris. Lond. 1695. 8.*) läßt in der Sündfluth die höchsten Berge mit dem Wasser bedecken, welches seiner Meinung nach im Innern der Erde um den Mittelpunct sich befindet. Gott hob zugleich die Gesetze der Schwere und des Zusammenhangs der Körper auf, dadurch wurde es möglich, daß das Wasser die härtesten Metalle auflösen konnte, aber Schnecken und Knochen, deren Bauart, wegen der Verflechtung ihrer Fibern, anders beschaffen ist, blieben unzerstört. Er ließ darauf die Schwere wieder entstehen. Nun fingen die Materien an, sich nach ihrer verschiedenen Schwere nach dem Mittelpunct zu senken; daher rühren die Erdschichten und der verschiedene Meeresgrund in der Erde, die oberste Schicht ist unser bewohntes Land. — Allein de Lüc (1. B. XVII. Br.) fragt: was ist eine Fider anders, als ein Körper, dessen Theile durch Cohäsion (Zusammenhang) verbunden sind? Woodward macht ferner die Sündfluth zu einem Wunderwerk, dann beharst aber weiter keines Systems zur Erklärung derselben.

*) Pr. 5. *Ex dissolatione Veteris mundi et lapsu exterioris terrae in Abyssum ortum esse Diluvium universale.*

— Moro widerlegt Woodward's System ebenfalls (Hauptst. XVIII. — XXIII), und de Lüc (Br. XVII. — XIX); beide aus physischen Gründen.

c. Whiston (*A new Theory of the Earth. London. 1708. 8.*) legte die Schöpfungsgeschichte so aus: die Erde war vor der Schöpfung des Mose, welche nur eine Umbildung war, ein Comet, und erhielt am Schöpfungstage ihre jetzige Bewegung, woraus und durch die von einem andern Cometen herrührende Sündfluth die ganze gegenwärtige Beschaffenheit unsers Wohnplatzes entstand. — Es sind bei diesem System zu viel willkürliche Voraussetzungen.

d. Scheuchzer (*Hist. d'Acad. d. Sc. de Paris a. 1708. edit. en 12. Pag. 36. sq.*) schickte der Academie der Wissenschaften zu Paris eine Abhandlung über die Bildung der Erde zu. Er nahm in derselben auch die allgemeine Sündfluth als eine Ursache der Umbildung der Erde an, behauptete aber, um die Rückkehr des Wassers und zugleich die Entstehung der Berge zu erklären, Gott habe eine große Anzahl horizontaler steinartiger Schichten der Erde über die Fläche der Erdkugel emporgehoben. Gott habe das aber nur in Ländern gethan, wo viele schon steinartige Schichten gewesen wären. Hieraus erklärt er, warum steinigste Länder, wie die Schweiz, auch sehr bergigt, sandigte aber, z. B. Flandern, Deutschland, Polen beinahe ganz ohne Berge sind. — Allein ein Wunder erklärt nichts.

e. Plüche (*Spectacle de la Nature. T. III. Partie. 2.*) sagt: bei der ersten Entstehung der Erde sei die Ebene des Aequators der Ebene ihrer Bahn um die Sonne parallel gewesen. In diesem ersten Zustande sei das Meer noch zum Theil unter der Erdoberfläche verborgen gewesen; es habe im Innern der Erde große Wasserbehälter gegeben, welche durch einen tiefen Abgrund mit einander zusammengehangen hätten. Nun habe der Schöpfer die Axe der Erde ein wenig mehr nach den nördlichen Gestirnen hingelenkt. Dadurch sei die Hitze der Sonne alle auf die eine Halbkugel gefallen, indem die andere dem strengsten Frost ausgesetzt gewesen. Daher entstan-

den Ausdehnungen und Zusammenziehungen, gewaltfame Stürme, welche die Athmosphäre beunruhigten, und zwischen das unterirdische Wasser und das darüber stehende Gewölbe hineindrangen. Das Wasser der Atmosphäre ward durch diese Windstöße verdichtet, und stürzte wie ein Meer herab. Die Erde zerbrach davon, sank in den Abgrund, und trieb dadurch das Wasser desselben in die Höhe. Hierdurch entstand die allgemeine Sündfluth. Endlich dienten Sonne und Winde wiederum, die Erde aufs Trockene zu bringen. Das Wasser zog sich theils in die tiefsten Stellen, theils stieg es in die Atmosphäre hinauf. — Aber auch in diesem System spielt ein Wunder die Hauptrolle.

f. Engel (Versuch über die Frage: Wenn und wie ist Amerika bevölkert worden) giebt Gründe an, warum man Moses Ausdrücke über die Allgemeinheit der Sündfluth nicht buchstäblich nehmen müsse, und hat eine eigene Hypothese über die Sündfluth, die er als ein Wunderwerk betrachtet. „Sie bestand“ sagt er, „in einer Veränderung des Schwerpunkts der Erde, welche das Meer über Asien führte; darauf kehrte dieser Punkt beinahe wieder an seine vorige Stelle zurück, und brachte dieses Land aufs neue ins Trockene.“ — Dies ist aber wieder ein Wunderwerk, das doch das Phänomen nicht erklärt.

g. Silberschlag (Geometrie oder Erklärung der mosaïschen Erderschaffung nach physik. und mathem. Grundfätzen, Berlin 1. u. 2. Th. 1780. 3. Th. 1783. gr. 4.) macht ganz die mosaïsche Schöpfungsgeschichte zur Grundlage seines Systems. Ein plötzlich wirkendes Feuer bildete ungeheure Höhlungen im Innern der Erde, und trieb die Erde hier mehr, dort weniger empor, und das Meer verlief sich zum Theil in die Höhlen. Aus diesen Höhlen brach das Wasser der Sündfluth hervor, durch eine Wirkung, die der eines Heronsbrunnens gleich war. Die Conchylien in den Erdschichten sollen vorher in den Seen der unterirdischen Höhlen gelebt haben, und durch den Ausbruch der Gewässer bei der Sündfluth auf die Erdoberfläche geführt worden seyn. Die Elephanten- und Rhinoceros-Knochen schwammen,

durch die Vervesung leichter gemacht, auf dem Wasser, wurden durch Wind, Wellen und Ströme der ablaufenden Fluth herumgeführt, und endlich in den von höhern Gegenden herabfließenden Schlamm und Sand begraben. — Ein sehr gezwungenes System, um den Meeresgrund auf dem festen Lande zu erklären, und nicht zuzugeben, daß dasselbe ehemals Meer gewesen.

II.

a. Bourguet (*Memoire sur la Theorie de la Terre, welches seinen Lettres philosophiques sur la formation des sels et des cristaux. à Amsterd. 1729. 12. beigelegt ist*) erklärte die Bildung der Berge aus Strömen des ehemaligen Meeres, so wie sich an den Biegungen der Flüsse ebenfalls Winkel mit parallelen Schenkeln an beiden Ufern gegenüber stehen. Allein dies ist mehr die Wirkung eines reißenden Stroms, der sich Wege durchbricht, als die eines weit ausgebreiteten und Niederschläge absetzenden Meers.

b. Linné (*Orat. de telluris habitabilis incremento 1743. in Amoenit. Academ. Vol. II.*) stellte sich vor, das Trockene sei anfänglich eine Insel unter der Linie gewesen. Diese Insel war ein hoher Berg, der also alle mögliche Climate hatte, und nur so groß, daß sie hinreichte, das Geschaffene zu beherbergen. Alles übrige war Wasser, welches nach und nach abnahm, wodurch unser Wohnplatz sich immer mehr vergrößerte.

c. Le Cat (*Magazin François, Juillet. 1750*) trug ein System vor, welches die Entstehung der Berge auf dem sonst ebenen Meergrunde der Wirkung des Mondes, oder der Ebbe und Fluth zuschrieb. Diese, sagt er, häufte den Schlamm in ungeheuern Massen auf; dadurch mußten an den andern Stellen Vertiefungen entstehen, in welche sich das Wasser senkte, und einen Theil der erhobenen Erde auf dem Trockenen zurückliefs. Diese Wirkungen dauern noch immer, wiewohl langsamer, fort, weil jetzt die Materien der Erde fester sind. Daher tritt das Meer immer weiter zurück, und die Länder werden größer. Endlich wird das Meer die ganze Erdkugel aushöhlen. — Allein Ebbe und Fluth

kann den Schlamm auf einer regelmässigen sphäroidischen Fläche nicht in Berge aufhäufen, sondern höchstens nur ein wenig gegen die Pole treiben, und in Gestalt von Zonen anlegen.

d. De Maillet (*Telliamed, ou Entretiens d'un Philosophe Indien avec un Missionnaire François sur la diminution de la Mer. Nouv. edit. a la Haye. 1755. 2. T. 12.*) erklärt die Bildung der Erde aus einer sanften und langsam wirkenden Ursache, aus der beständigen Abnahme oder dem Zurücktreten des Meers. Das Wasser dünstet jetzt immer mehr aus und nimmt ab. Das Meer senket sich jetzt um 3 Fufs in 1000 Jahren. Die Berge sind von Bodensätzen des alten weit höhern Meeres, und ihre Ungleichheiten von den Meereströmen entstanden. Aus dem Wasser sind alle Pflanzen, ja auch alle Thiere und selbst der Mensch, welcher anfänglich ein Bewohner des Meers war, hervorgegangen. Dieses sein System gründete er auf einige locale Beobachtungen an den Küsten des mittelländischen Meers. Den Satz, dafs unser festes Land ehemals Meeresgrund gewesen sei, hat er sehr schön und überzeugend dargethan. Alles übrige seines Systems hat aber de Luc (Briefe über die Gesch. der Erde Th. I. XLI. u. XLVI. Brief) umständlich widerlegt.

e. Wallerius (Physisch-chemische Betrachtungen über den Ursprung der Welt, besonders der Erdweit und ihrer Veränderungen, aus dem latein. Erfurt, 1782. 8.) leitet auch den Ursprung aller Körper aus dem Wasser her, aus welchem die festen Körper durch Gerinnungen und Concretionen entstanden seyn sollen. Er bemühet sich, diese Hypothese mit den mosaïschen Tagewerken in eine buchstäbliche Uebereinstimmung zu bringen.

III.

a. R. des Cartes (*Principia philosophiae. Amst. 1650. 4. P. III. p. 411.*) erfann eine Hypothese, aus welcher sich alle Phänomene der Welt sollten erklären lassen. Nicht als wenn die Welt wirklich so entstanden sei, sondern sie sei nur so beschaffen, als wenn sie so entstanden sei. (P. III. XLVI. p. IV. I.) Er stellte sich nemlich

vor, Gott habe durch seine Allmacht einen großen Klumpen Materie zerquetscht und in Bewegung gesetzt, wodurch eine ansehnliche Menge Theilchen in unendlich kleine Kugeln wären verwandelt worden. (P. III. XLVIII.) Hieraus bauet dann Cartesius die Welt vermittelst seiner berühmten Wirbel (P. III. XLVI.). Die Erde war Anfangs ein Stern mit einem eigenen Wirbel, welcher aus Aether bestand, der aber noch mit vieler groben Materie vermischt war, welche endlich eine ganz dunkle Rinde um die Erde bildete, aus der das innere Centralfeuer nur hie und da noch hervorbricht (P. IV. VIII.). Die größten Theile des Erdstoffs stürzten zuerst nieder, und bildeten die Erdschichten und das Wasser (P. IV. IX. — XL.). Da aber die feinem Theile des Erdstoffs, welche über dem Wasser lagen, nicht ganz von den gröbern befreiet werden konnten, so wuchs von ihnen ein Bette über das Wasser zusammen, das endlich einfihrzte, und Plänen, Anhöhen, Berge und Meere hervorbrachte (P. IV. XLI. fgg.) So macht er aus Materie und Bewegung die Welt. Allein die Erfahrung unterstützt diese seine Hypothese nicht im mindesten.

b. Leibnitz (*Theodicée*, §. 244. 245. *Acta Erudit.* 1685. p. 40. fgg. vornehmlich aber in seiner *Protogaea s. de prima facie telluris et antiquissimae historiae vestigiis in ipsis naturae monumentis, diss. in Act. Erud. Lips. a. 1683*, vermehrt von Scheid, Göttingen 1749.) nahm die Wärme für die Ursache aller innern Bewegungen in der Natur an. Er läßt die Erde aus einem gebrannten und ausgeschmolzenen Körper entstehen. Der Anfang seines Erlöschens ist die Scheidung des Lichts von der Finsterniß und die Epoche der Schöpfung. Die durch Hitze verglaseten Schlacken machten die Rinde aus, in welcher beim Erkalten Buckeln und Blasen d. i. Berge und große Höhlen entstanden. Als die Oberfläche kalt genug war, fielen die Dünste aus der Atmosphäre herab*), bedeckten die Fläche mit

*) *La mer tout entière peut être une espece d'Oleum perdelivium. Theodicée, §. 244.*

Wasser, und lösten die Salze auf; daher das salzige Seewasser. Bei zunehmendem Abkühlen zerrifs die Rinde, das Wasser verlief sich zum Theil in die Höhlen, und machte Länder trocken, welche den ersten Menschen zu Wohnplätzen dienten. Endlich stürzten die höchsten, vormals vom Wasser bedeckten und also schon mit Conchylien angefüllten Theile auf einmal nieder, und trieben dadurch das Wasser zum zweitenmale über die ganze Erdoberfläche, so entstand die Sündfluth, bis sich endlich Zugänge zu neuen Höhlen öffneten, worin sich dasselbe wieder verlaufen konnte. Allein man findet keine Spuren einer ehemaligen Erkaltung oder Verglafung in den Materialien der Erdrinde.

c. Ray (*Physico-theological discourses concerning the primitive chaos, the general deluge and the dissolution of the world. London, 1692. 1713. 8.*) nimmt einen Niederschlag der festen Theile im anfänglichen Chaos an, wobei die Oberfläche mit Wasser bedeckt war. Er läßt aber bei der Schöpfung durch unterirdische Winde und entzündete Dünste Erdbeben entstehen, die Berge und das trockne Land erheben, und das Wasser sich in den Vertiefungen sammeln. Durch die Ritzen der Erde brach das Feuer aus; und bildete neue vulkanische Berge, auch Höhlen in der Tiefe. Die Sündfluth erfolgte durch eine allmähliche Verrückung des Schwerpuncts der Erde, veranlaßte große Veränderungen der Oberfläche, und brachte Länder aufs Trockne, die vordem Meeresgrund gewesen, und mit Seekörpern angefüllt waren. — Es ist unmöglich, daß alle Berge Wirkungen des unterirdischen Feuers seyn sollten.

d. D. Hook (*Posthumous Works, Lond. 1705. fol.*) erklärt die Veränderung der Erdoberfläche aus Erdbeben, welche ganze Theile des Meeresgrundes ohne Verletzung der Schichten, woraus sie bestanden, und der darauf befindlichen Berge emporgehoben hätten, durch gewaltfame Wasserströme, Sturmwinde und allmähliges Herunterfallen der schweren Theile. Besonders, glaubt er, sei durch Erdbeben eine Verrückung des Schwerpuncts der Erde entstanden, wodurch sich die Bewegung der Erdkugel um ihre Axe sowohl der Richtung, als der Zeit nach

merklich geändert habe. Raspe (*Specimen historiae naturalis globi terraquei praecipue de novis e mari natis insulis*. Amst. 1763. 8. m.) hat dieses System verbessert vortragen.

e. Moro (Neue Untersuchung der Veränderungen des Erdbodens, aus dem Italienischen. Leipzig 1751. 8.) behauptet, der ganze trockne Erdboden sei durch unterirdische Feuer entstanden. Bei der Schöpfung befand sich im Mittelpunct der Erde das Centralfeuer, darüber eine dicke Erdrinde, und zu oberst 175 Toisen oder 1160 Fuß hoch Wasser. Am dritten Schöpfungstage ließ der Schöpfer das Feuer wirken, das die Rinde hob und so die ursprüngliche oder Felsenberge (*primarios*) bildete. Das Feuer durchbrach auch die Rinde hie und da, warf vulkanische Materien um sich, bildete Schichten davon im Meere, und gab diesem den salzigen Geschmack, worauf es Seethiere und Pflanzen erhalten konnte. Inzwischen erhob das Feuer auch den Meeresgrund, und bildete dadurch die Berge, welche Schichten, aber keine Seeproducte erhalten (*secundarios*). Die immer fortdauernden Wirkungen des Feuers hoben nun auch die mit Seekörpern versehenen Felsenberge (*primarios*) empor, und bildeten unsere Erdschichten in den Plänen (II. Th. 15. Hauptst.). Die nachherigen Wirkungen der Vulkane haben noch bis auf unsere Zeiten manche locale Veränderungen hervorgebracht, die Wohnplätze der Thierarten u. s. w. verändert, woraus sich erklärt, daß man so viel Elephantenknochen in den Nordländern aus der Erde gräbt, und an so vielen Orten versteinerte Ammonshörner findet, deren lebendige Originale nicht mehr angetroffen werden (II. Th. 26. Hauptst. ff.).

f. Krüger (Geschichte der Erde in den ältesten Zeiten. Halle 1746. 8.) nimmt drei große Veränderungen der Erde an. Zuerst war sie vom Wasser bedeckt, in welchem die Schalthiere lebten, damals erhielt sie ihre sphäroidische Gestalt. Dann brannte sie aus, die Conchylien wurden gekocht, und in Schiefer und andere geschmolzene Materien begraben. Endlich wurde sie durch Erdbeben erschüttert, welche den Bergen, Hügeln und Sandlagern ihre gegenwärtige Gestalt gaben.

g. Kessler von Sprengseifen (Untersuchung über die jetzige Oberfläche der Erde, besonders der Gebirge. Leipzig 1787. 8) hat eine Hypothese, die der des Moro sehr ähnlich ist, nur nimmt er mehr Rücksicht auf die mosaïschen Erzählungen. Allein es ist unmöglich, daß die elastische Kraft der unterirdischen Dämpfe solche Bergketten, wie die Cordelieren und Alpen sind, aus der Tiefe des Meeres erheben und mit gehöriger Festigkeit unterstützen könnte. Der Bau der Berge ist offenbar dagegen.

h. I. H. G. von Justi (Geschichte des Erdkörpers, Berlin 1771, gr. 8) läßt die Erde aus der Sonne entspringen, und eignet ihr ein Centralfeuer zu, welches nach einer Arbeit von mehr als 1000 Jahrhunderten die ursprünglichen Felsen emporgehoben haben soll. Die übrigen Berge leitet er von abwechselnden Ueberschwemmungen her, nimmt auch eine Veränderung der Erdaxe an, um zu erklären, wie die Elephantenknochen in die nordischen Gegenden kommen. Wiedenburg (Anwendung der Natur und Größenlehre zur Rechtfertigung der h. Schrift. Nürnberg 1782, gr. 8) hat dieses System umständlich widerlegt.

i. Der Graf Buffon (*Histoire generale et particuliere To. I. Theorie de la terre*, ingeleichen mit beträchtlichen Abänderungen *Supplement, To. IX. et X. Paris 1778. 8*) nimmt an, daß unsere Erde aus einer brennenden, durch einen Cometen, von der Sonne abgerissenen, Masse entstanden sei, und, seitdem sie um die Sonne laufe, immer mehr erkalte. Wenn ein Klumpen geschmolzenes Glas oder Metall erkalte, so entstehen auf der Oberfläche Löcher, Wellen, Ungleichheiten, und darunter Höhlen und Elsen. So entstanden die ursprünglichen Bergketten und Höhlen der Erde, auch wurden in diesem Zeitraume die Metalle in den Gängen durch Sublimat bereitet. Da die Sonne als die äußere Ursache der Wärme auf die Pole weniger, als auf den Aequator wirkt, so haben die Pole diejenige Temperatur, in welcher die Thiere

leben können, zuerst erreicht, und die Bevölkerung hat also von den Nordländern angefangen. Bei der fortgehenden Erkaltung der Erde mußte endlich eine Epoche kommen, in welcher die Polarländer, für diejenigen Thiere, welche mehr Wärme bedürfen, als andere, zu kalt wurden, daher sie in wärmere Gegenden übergehen mußten. Man sieht hieraus, wie sich in unsern Ländern Elephanten- und Rhinzerosknochen finden können, obgleich diese Thiere nicht mehr bei uns leben. Er nimmt dabei an, daß die Erde eine eigene Wärme hat, welche von der, die ihr die Sonne mittheilt, unabhängig ist, und eben daher rührt, daß die Erde ein Stück der Sonne ist. Man findet aber keine Spuren einer Abnahme der Wärme auf Erden, vielmehr zeigen die Beobachtungen sogar das Gegentheil, auch ist nichts da, was der Erde ihre Wärme entziehen könnte. De Lüc (Briefe über die Geschichte der Erde Th. II. CXLI u. f. Br.) widerlegt dieses System umständlich.

k. Pallas (*Observations sur la formation des montagnes, et les changemens arrivés au globe, à St. Petersb. 1777. 4.* übersetzt in den Leipziger Sammlungen zur Physik und Naturgeschichte. II. Band) nimmt an, daß die hohen Granitketten jederzeit Inseln auf der Oberfläche der Gewässer ausgemacht haben, und daß in den Schichten, die sich daran anlegten, Kiese und Vulkane entstanden sind. Diese alten Vulkane zertrümmerten die Schichten, schmolzen und verkalkten ihre Materien, und bildeten dadurch die ersten Schiefer und Kalkberge, ingeleichen die nachher mit Erzen u. dergl. ausgefüllten Spalten und Gänge derselben, sie zerstörten auch die auf dem Meeresgrunde liegenden Haufen von Conchylien und Muschelbänken, und veranlaßten Bodensätze von verschiedener Art. Endlich trieb eine gewaltsame Revolution, welche er von den Ausbrüchen der häufigen Vulkane im Indischen und Stillen Meere herleitet, die Gewässer gegen die zusammenhängenden Bergketten von Europa und Asien zu, zerstörte die südwärts derselben gelegenen Länder, überstieg die niedrigsten Theile

der Ketten, und führte die Trümmer der Pflanzen und Thiere mit sich in die nördlichen Gegenden, aus welchen das Wasser wieder in neueröffnete Schlünde abfloß. Das wird aus der Gestalt der Meerbusen, Spitzen des festen Landes, aus der Lage der Gebirge und andern Umständen wahrscheinlich gemacht.

1. De Lüc (*Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme, adressées à la Reine de la Grande Bretagne, à la Haye 1779. Tomes V. 8 maj.* mit einiger Abkürzung übersetzt unter dem Titel: *Physikalische und moralische Briefe über die Geschichte der Erde und des Menschen, an Ihre Majestät die Königin von Großbritannien, Leipzig 1781. 1782. 2 Bände gr. 8*) hat nicht nur viele der vorhergehenden Hypothesen sehr scharf geprüft, sondern auch ein besseres System aufgestellt. Er gesteht, daß er die Ursache der ursprünglichen Berge nicht angeben könne, und behauptet: 1) daß unser festes Land ehemals Meeresgrund gewesen sei, und es damals Länder gegeben habe, die wahrscheinlich jetzt nicht mehr vorhanden sind. 2) Daß das Meer sein ehemaliges Bette durch eine plötzliche Revolution, und 3) noch nicht seit sogar langer Zeit verlassen habe. Das alte Meereshäufte Bodensätze von kalkartigen Materien, die nach und nach immer mehr mit Seekörpern, auch mit Trümmern von Pflanzen und Landthieren vermischt wurden, welche die Flüsse aus dem damaligen festen Lande herbeiführten. Dahin gehören die Jura u. s. w. Das Wasser filtrirte sich durch den Boden, erzeugte unter dem Meere innere Gährungen, entzündete Feuer, erzeugte Dämpfe und Ausbrüche von Vulkanen, welche Berge aus Lavaschichten bildeten, die hin und wieder mit Bodensätzen des Meers abwechselten. Die davon unzertrennlichen Erdbeben machten Spalten in den Bergen, welche sich nachher mit Materien ausfüllten, die Producte des Wassers und Feuers zugleich seyn können. Dies sind unsere Gänge. Auch warfen die Vulkane Trümmer des ursprünglichen Bodens aus, und bildeten davon Anhäufungen und Schichten. Durch

den Einsturz des Bodens in die vom unterirdischen Feuer erweiterten Höhlen ward die Fläche des alten Meeres immer niedriger; die Vulkane traten mit ihren Oeffnungen hervor, wirkten freier, und warfen oft ungeheure Granitblöcke mitten in die Kalkgebirge. Endlich machte das Meer, statt der kalkartigen, nur noch kieselartige oder sandige Bodenlätze, und führte Mergel, Thon und Sand über den Boden. Dies war sein letztes Werk. Auf einmal verlief es den so gebildeten Boden unserer festen Länder durch eine plötzliche Revolution, die de Lac von dem Einsturze des alten festen Landes herleitet, welches nach ihm Wölbungen über große Höhlen waren. Das Wasser hatte sich nach und nach Zugänge dazu eröffnet, Gährungen und Explosionen veranlaßt, die Gewölbe stürzten nieder, das feste Land verschwand, das Wasser breitete sich darüber aus, ohne doch den sandigten Grund, auf dem es vorher geruhet hatte, zu zerstören, und die Meeresfläche ward dadurch so niedrig, daß unsre jetzigen festen Länder aufs Trockene kamen, dagegen die Stelle der ehemaligen Länder anjetzt vom Weltmeere bedeckt wird. Das Meer aber hat jetzt ein unveränderliches Bette, und alle kleinen Veränderungen desselben erfolgen bloß aus particularen und localen Ursachen. Die Revolution, welche das Meer in diesen neuen Zustand versetzt hat, muß alle Theile des festen Landes, in welchen die Schicht der vegetabilischen Erde von gleicher Stärke ist, zu gleicher Zeit betroffen haben. Diese Revolution war die Sündfluth. Sobald die neuen Länder vom Wasser verlassen waren, machte das unterirdische Feuer neue Explosionen, wodurch die Trümmer des zerbrochenen Bodens weit unher geworfen wurden. Aber es gebrach diesem Feuer bald an Nahrung, es verlösch, in dem neuen Bette des Meeres hingegen entzündeten sich neue Vulkane, und bildeten die vulkanischen Archipelagen. Dies ist die große Revolution, welche die Geschichte unsrer Erde in zwei Perioden theilt. (CXXXVII. CXXXVIII. CXLVII Brief). Mit diesem System stimmt Hollmann (*Comment. de corporum marinarum aliorumque peregrino-*

rum in terra continente origine, in Comment. Gotting. Tom. III. p. 285. fq.) in den Hauptflätzen, daß unser Land Meeresgrund gewesen, und durch Einstürzung des alten Landes aufs Trockene gekommen sei, völlig überein, obgleich seine Abhandlung bereits 1755 geschrieben ist.

m. Gerhard (Versuch einer Geschichte des Mineralreichs, Berlin 1781. 8) läßt den Schöpfer bloß Kiefelerde, Feuer und Wasser hervorbringen, und daraus durch die Bewegung im Chaos die Salze und übrigen Erden, nebst Thon, Oelen, Schwefel und Kiesen entspringen, dann aber durch Gährung und Niederschlag der Schichten sich ordnen und durch Erhitzung und Ausbrüche fixer Luft wieder zertrümmern. Dieser Archäologe läßt also alles chemisch, so wie Descartes alles mechanisch, entstehen. Beides ist nicht allein hinlänglich, alle Phänomene zu erklären.

n. Der Freiherr von Gleichen genannt Rufsworm (Von Entstehung, Bildung, Umbildung und Bestimmung des Erdkörpers, Nürnberg 1782. 8) glaubt, die Erde sei Anfang eine bloße Wasserkugel gewesen, welche zuerst Fische hervorgebracht habe, aus deren Verfaulung Erde entstanden sei, die sich gesetzt, und den festen Körper zu bilden angefangen habe. Die Gährung habe darauf Hitze, Aufblähungen und Erhöhungen veranlaßt, die Bewegung des Wassers habe den Schlamm zu Schalen geformt, woraus denn Kalk bereitet worden sei. Endlich sei die Erde über das Wasser hervorgetreten und dem Sonnenlichte ausgesetzt worden. Das Wasser nehme immerfort ab, die Wärme aber zu, und so werde endlich die ganze Erdkugel im Feuer zerfschmelzen.

6. So viel ist aus Beobachtungen gewiß, daß die Erde ehemals anders als jetzt ausgesehen hat (f. A. F. v. Veltheim *Etwas über die Bildung des Basalts und die vormalige Beschaffenheit der Gebirge in Deutschland. Leipzig 1787. gr. 8.*), daß unsere Länder ehemals Mee-

resgrund gewesen sind *), welches ausser Maillet, Hollmann, Buffon und de Lüc, auch Lehmann (Versuch einer Geschichte von Flötzgebirgen. Berlin 1756. 8) dargethan hat, daß eine einzige Uebersehwemmung, also auch die von Mose erwähnte Sündfluth, allein zur Erklärung der Phänomene nicht hinreicht, daß die Vulcane und Erdbeben an der Bildung der Erdoberfläche einen sehr großen Antheil haben, und daß überhaupt sehr viele mit einander verwickelte, theils gewaltsam, theils allmählig wirkende Ursachen zusammengekommen sind, um die Erdoberfläche zu dem, was sie jetzt ist, zu bilden.

Kant. Kritik der Urtheilskraft. II. Th. §. 80. S. 364. §. 82. S. 385. *).

Lulof. Einleit. zu der math. phys. Kenntniß der Erdoberfläche 18. Hauptst. S. 355 ff.

Erxleben. Anfangsgr. der Naturlehre. 4. Aufl. 13 Abschn. §. 773. ff. S. 690. ff.

Bergmann. Phys. Besch. der Erdoberfläche 2. Aufl. Th. II. S. 239 ff.

De Lüc phys. und moral. Briefe über die Gesch. der Erde. XV. Br. ff. Th. I. S. 104 ff. CXXXVII. Br. ff. Th. II. S. 432. ff.

Gehlers phys. Wörterbuch. Art. Erde. Th. II S. 53 ff.

Burnet Telluris theoria sacra lib. I. cap. V. sqq.

Cartesii Principia Philosophiae. P. III. et IV.

Leibnitz Theodicee. §. 244. 245.

Moro. Neue Untersuch. der Veränd. des Erdbod. II. Th.

Architectonik,

architectonica, architectonique. Die Kunst der Systeme, oder die Lehre des Scientifischen

*) — — *Sic toties versa es, fortuna locorum.*

Vidi ego, quod fuerat quondam solidissima tellus,

Esse fretum. Vidi factas ex aequore terras:

Et procul a Pelago conchae iacere marinae.

Et vetus inventa est in montibus anchora summis

Ovid. Metam. lib. XV. v. 261. sq.

in unserer Erkenntniß überhaupt. Es läßt sich nemlich unsere Erkenntniß so zusammenstellen, daß zwischen den einzelnen Theilen derselben kein nothwendiger Zusammenhang ist, dies nennt man eine rhapsodische Zusammenstellung, das Zusammenge stellte selbst aber macht ein Aggregat aus; sie läßt sich aber auch so zusammenstellen, daß jeder Theil um aller übrigen willen an seiner Stelle stehet, und alle übrigen um jedes einzelnen willen ihre Stelle einnehmen, so daß alle zusammen ein einziges Ganzes ausmachen, aus welchem man keinen Theil herausnehmen darf, und in welchem kein Theil fehlt, dies nennt man eine systematische Verknüpfung, das Zusammenge stellte selbst aber macht ein System aus, welchem ein Vernunftbegriff (eine Idee) eines solchen Ganzen, zum Grunde liegt, die eben die Einheit giebt. Die Kunst nun, ein solches System hervorzubringen, heißt die Architectonik, sie ist also ein Zweig der Lehre von der Behandlung unsrer Erkenntniß (der Methodenlehre) und ist noch wenig bearbeitet (M. L. 1001. C. 860.).

2. Kant hat eine solche Architectonik für alle Erkenntniß aus reiner Vernunft entworfen. Hier ist also ein nothwendig verbundenes Ganzes reiner Vernunfterkennniß die Idee, welche den Zweck und die Form des ganzen Systems aller Erkenntniß aus reiner Vernunft enthält; und dieses System hat er in der Kritik der reinen Vernunft in seinen Grundzügen, durch Kritik des Vernunftvermögens, entworfen. — Lambert hat schon eine Architectonik (1764) geschrieben, und Riga 1771, in 2 Bänden 8. herausgegeben. Es ist ein eigenes metaphysisches Lehrgebäude, welches zu der Zeit, da es herauskam, Epoche zu machen schien. Lambert hat das Wort Architectonik aus Baumgartens Metaphysik (§. 4.) genommen, der es für gleichbedeutend mit allgemeiner Metaphysik, Metaphysik überhaupt oder Ontologie erklärt. Lambert sagt (Vorrede XXVIII): „es ist in so fern ein Abstractum von der Baukunst, und hat in Absicht auf das Gebäude der

menſchlichen Erkenntniſſs eine ganz ähnliche Bedeutung, zumal, wenn es auf die erſten Fundamente, auf die erſte Anlage, auf die Materialien und ihre Zubereitung und Anordnung überhaupt, und ſo bezogen wird, daß man ſich vorſetzt, daraus ein zweckmäßiges Ganzes zu machen.“ Wir ſehen hieraus, daß Baumgarten das Gebäude der metaphyſiſchen Erkenntniſſs ſelbſt, Lambert dieſes Gebäude neſt der Kunſt es zu errichten, Architectonik nennt. Kant aber verſtehet unter Architectonik der reinen Vernunft, die vollſtändige Auffindung und Ableitung aller Theile der reinen Vernunft-erkenntniſſs nach folgender Idee. Wir haben ein Erkenntniſſsvermögen, aus welchem Erkenntniſſe entſpringen, die zwar in allen Erfahrungen zu finden ſind, aber nicht aus denſelben entſpringen, ſondern durch unſer Erkenntniſſsvermögen hineingelegt werden, und eben dadurch die Erfahrung möglich machen. Dieſe Erkenntniſſe ſollen nun, durch die Architectonik derſelben, alle erſchöpft, oder in ihrem ganzen Umfange und nach der Folge aufgeſtellt werden, wie ſie nach Anweiſung der Critik der reinen Vernunft (welche den ganzen Mechanismus der Erzeugung unſrer Erkenntniſſs aufdeckt) zur Erzeugung der Erfahrung aus den verſchiedenen Erkenntniſſsvermögen entſpringen (C. 863).

3. Architectoniſch iſt dasjenige Prädicat, das man einer Erkenntniſſs beilegt, wenn ſie nach der Idee eines ſolchen ſyſtematiſchen Ganzes behandelt wird. So ſpricht Kant von einer architectoniſchen Einheit, d. i. einer ſolchen Einheit der Erkenntniſſs, welche zufolge jener Idee, oder eines Vernunftbegriffs entſpringt, im Gegenſatz gegen techniſche Einheit, welche entſtehet, wenn man das zufällig Aufgefundene nach dieſer oder jener zufälligen Abſicht verbindet, z. B. daß man es am beſten überſehen, oder am leichtesten behalten, am bequemſten vortragen kann (C. 861). Ein architectoniſcher Plan iſt ein Plan, der nach Principien entworfen iſt. So entwirft die Critik der reinen Vernunft den Plan der Transcendentalphilosophie

architectonisch, d. h. sie giebt aus einem Vernunftprincip, nemlich das ein sehr wichtiger Theil unserer Erkenntniß aus dem Erkenntnißvermögen selbst hervorgehet, und das die Nothwendigkeit der ganzen Erfahrung sich darauf gründet, den Plan zu einer Wissenschaft von den Erkenntnissen, die unmittelbar aus dem Erkenntnißvermögen erzeugt werden, oder von der Möglichkeit, dem Umfange, der Vollständigkeit und Gültigkeit solcher Erkenntnisse, die bei der Genefis (Erzeugung) der Erfahrung derselben jederzeit vorhergehen und ihr zum Grunde liegen, und daher Erkenntnisse *a priori* heißen, *s. a priori* (C. 27). Die Aufmerksamkeit, die man auf eine Wissenschaft wendet, welche man Theilweise studirt hat, ist dann architectonisch, wenn man sich nun nach vollendetem Studium bemühet, die Idee des Ganzen richtig zu fassen, und alle einzelnen Theile, die man durchlaufen ist, unter diese Idee zu bringen, und ihnen nach derselben ihren Ort, ihren Werth und ihren wechselseitigen Zusammenhang untereinander zu bestimmen (P. 18). Die menschliche Vernunft ist architectonisch heisst, sie ist ein Vermögen, das darauf hingehet, alle unsere Erkenntniß unter die Idee eines Ganzen zu verbinden und so zu einem System zu erheben. Sie verwirft daher jede Erkenntniß, die diesem Systematischen aller unserer Erkenntnisse hinderlich ist; alles hingegen, was demselben beförderlich ist, dessen Dafeyn gefällt ihr eben darum, oder das hat ein architectonisches Interesse für sie, z. B. Gott, als Princip der Vollendung des ganzen Systems aller Ursachen und Wirkungen (C. 502. 503.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Einleit. VII. S. 27 Elementarl. II. Th II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 502 503. Methodenl. III. Hauptst. S. 860. 861. 863.

Kant. Crit. der pract. Vern. Vorrede S. 18.

Architectonisch.

S. Architectonik.

Aristokratie,

Adelsgewalt, concilium s. curia multorum. Diejenige Form der Beherrschung eines Staats, wo mehrere unter sich verbundene Menschen, die einander gleich sind, das Staatsoberhaupt ausmachen, und also zusammen die Herrschergewalt (Souveränität) besitzen, ohne daß Andere daran Theil nehmen können, die nicht zu dieser Gesellschaft (dem Staatsoberhaupt) gehören. Gemeiniglich sind diese Menschen aus gewissen Familien im Staate, die nur allein das Recht haben, denselben seine Regierungsmitglieder zu geben (*aristocratia successiva*). Der Venetianische Staat giebt das bekannteste Beispiel von Aristokratie. Aber auch Frankreich ist, seiner gegenwärtigen Beschaffenheit nach, eine Aristokratie (*aristocratia electiva*), denn die beiden Räte, welche die Herrschergewalt besitzen, bestehen aus vielen Personen, und doch nicht aus allen Staatsbürgern; im letztern Falle würde es allein eine wahre Demokratie, obwohl ein Ungeheuer, seyn (Z. 25).

2. Einige haben behauptet, in der Aristokratie sei es schwerer, zu einer rechtlichen Verfassung zu gelangen, als in einer Demokratie. Die Demokratie ist aber dazu gar nicht fähig. Sie haben bloß darin recht, daß es in einer Aristokratie schwer ist. Die größere Anzahl der Regierungsmitglieder schwächt die Kraft der Regierung, denn der Herrscher-Wille ist alsdann sehr getheilt, und sehr verschieden von dem Privatwillen eines jeden Einzelnen, und der allgemeine Wille wirkt daher schwerer auf den Willen des Staatsoberhauptes. Wo die Zahl der Herrschenden groß ist, da giebt es eine Menge von Factionen, weil sich der Herrscher-Wille Allergar zu leicht in den übereinstimmenden Privatwillen mehrerer Einzelnen auflöst, und so durch die vereinigte Macht Mehrerer der Privatwille wider den allgemeinen Willen durchgesetzt wird, welches dem rechtlichen Zustande entgegen ist. So ist es also in der Aristokratie schwerer, als in der Monarchie, zur einzigen vollkommenen rechtlichen Verfassung zu gelangen.

gen. Beide aber können nur allein (die Demokratie nie) der rechtlichen Regierungsart angemessen seyn.

3. Hobbes schrieb 1646 zu Paris sein Buch vom Bürger. (*Elementa philosophica de cive, auctore Thom. Hobbes Malmesburiensi.*) Im 7. Kapitel des Buchs *Imperium* handelt er von den drei Beherrschungsarten des Staats. Die Aristokratie, sagt er, ist diejenige Beherrschungsart, wo die Oberherrschaft (*summum imperium*) in den Händen eines Senats (*concilium*) ist. Mit dieser Beherrschungsart ist also das Characteristische verbunden, daß nicht alle Staatsglieder auch Mitglieder dieses Senats sind, sondern nur ein gewisser Theil derselben, welcher der Adel (*Optimates*) heißt. Dieser Adel kann nun entweder Geburtsadel seyn, d. i. derjenige, der da macht, daß man Mitglied des Senats werden kann, oder Amtsadel, d. i. derjenige, der dadurch entsteht, daß man Mitglied des Senats ist. Von dem erstern geben die römischen Senatoren, von dem andern die jetzigen Mitglieder des Rathes der fünf hundert und des Rathes der Alten in Frankreich das Beispiel. Der erstere kann auch der herrschende Adel, der letztere der Herrscheradel heißen. Wenn einige alte politische Schriftsteller, außer der Aristokratie, noch von einer Oligarchie reden, oder der Herrschaft Weniger, so ist das keine spezifische Verschiedenheit zwischen beiden. Hobbes sagt, der Name Oligarchie rührt von den Aristokratenfeinden her; denn die Menschen pflegen durch den Namen nicht nur die Gegenstände, sondern auch ihre Neigungen, z. B. Liebe, Haß, u. s. w. auszudrücken. Diese Gewohnheit macht, daß der Eine das Oligarchie nennt, was der Andere Aristokratie heißt, so daß diese verschiedenen Namen nur die verschiedene Denkungsart über diese Form der Beherrschung ausdrücken. Diese verschiedene Benennung drückt also keine Verschiedenheit der Sache aus.

4. Die moralischen und politischen Versuche des D. Hume enthalten unter andern einen Versuch, in welchem bewiesen wird, daß die Staatskunst die Form einer Wissenschaft annehmen kann. In demselben stellt

er den Satz als Axiom auf, daß die beste Aristokratie einen Adel ohne Vasallen erfordert. In den von Herrn Garve herausgegebenen Grundsätzen der Moral und Politik (aus dem Englischen des M. Payley übersetzt, Leipzig 1787. 2. Band. S. 157) findet sich etwas über die verschiedenen Regierungsformen, unter welchem Worte aber hier die drei Beherrschungsarten verstanden werden, wovon die zweite die aristokratische ist. Die aristokratische Form, heißt es, ist diejenige, wo die gesetzgebende Gewalt einer aus dem ganzen Corpore der Nation ausgewählten Versammlung zukömmt, welche Versammlung ihre abgehenden Glieder entweder durch eigene Wahl wieder ersetzt, oder neue in ihre Stelle nach bestimmten Successionsgesetzen bekömmt, wobei entweder auf die Abstammung aus gewissen Familien, auf den Besitz eines gewissen Vermögens oder bestimmter Ländereien, oder endlich auf persönliche Rechte oder Eigenschaften gesehen wird. Dieses Buch beurtheilt aber den Werth der Aristokratie nicht nach dem Rechte, sondern nach den aus ihr entspringenden Folgen. Man findet daher die Vorzüge und Uebel der Aristokratie in demselben aufgezeichnet.

5. Unter den neuesten Politikern hat Rousseau durch seinen gesellschaftlichen Vertrag das meiste Aufsehen erregt. Beschreibungen der Beherrschungsarten findet man im dritten bis achten Kapitel des dritten Buchs. Aber die Eintheilung der Beherrschungsarten untersucht er im dritten Kapitel, wo es heißt, die Regierung kann sich in die Hände einer kleinen Anzahl zusammenziehen, so daß es mehr bloße Staatsbürger als Regierungsmitglieder giebt; diese Form führt den Namen der Aristokratie. Rousseau hat ein ganzes Kapitel (das fünfte des dritten Buchs des gesellschaftl. Vertrags) von der Aristokratie. Er behauptet, die ersten Gesellschaften hätten sich aristokratisch beherrscht, und die Aristokratie sei dreierlei Art, die natürliche, Wahl- und erbliche. Die zweite sei die beste Aristokratie im eigentlichen Sinne des Worts, weil man durch die Wahl wirklich die Besten (*les bons, optimaux*) zu Regierungsmitgliedern ausheben könne. Ja-

kobs Eintheilung der Regierungsformen (in der Philosophischen Rechtslehre oder dem Naturrecht) 1.) nach den verschiedenen Personen, welchen die Majestät übertragen wird; und 2.) nach der verschiedenen Art und Weise, wie sie diese Personen, dem Vertrage nach, ausüben, ist ganz richtig; das erste ist die Form der Beherrschung, welche entweder Autokratie, Aristokratie oder Demokratie ist; das zweite, die Form der Regierung, welche entweder republikanisch oder despotisch ist. Jacob (a. a. O. §. 772) sagt: „wenn die höchste Gewalt einer Versammlung gewisser vornehmer Reichsbürger zukömmt, so heist die Verfassung Aristokratie. Die Gesellschaft der Bürger, welcher die Majestät zukömmt, heist der souveraine oder höchste Reichs- oder Staatsrath, welcher aber entweder unumschränkt (*aristocratie pure*) oder beschränkt ist, und in der Ausübung der Majestätsrechte an gewisse positive Bedingungen gebunden seyn kann (*aristocratie temperata*).

6. Die aristokratische Staatsform ist aus zwei Verhältnissen zusammengesetzt, nemlich

a. dem der Vornehmen (*optimatum*, als Gesetzgeber) zu einander, um zusammen den Souverän zu machen, und

b. dem dieses Souveräns zum Volke (K. 209.).

Kant. Zum ewigen Frieden. II. Abschnitt. I. Definitivartikel *** S. 25.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abschnitt §. 51. S. 209.

Hobbes. *Elementa philosophica de cive. Imper. Cap. VII. pag. m. 11. sq.*

D. Hume. *Essais moraux et politiques, IV. Essai. pag. m. 37.*
Garve. Grundsätze der Moral und Politik, aus dem Engl. des Payley. 2. B. S. 157.

Roussseau. *Le Contract social, liv III. ch. 3—8.*

Jakob. Philosophische Rechtsienre oder Naturrecht, §. 758. 772

Walch. Philosophisches Wörterbuch, Art. Aristokratie.

Aristoteles,

Ἀριστοτέλης, Aristoteles, Aristote, wurde im ersten Jahre der 99. Olympiade, oder 384 Jahr vor Christi Geburt zu Stagira in Macedonien geboren. Sein Vater war Nicomachus, des Königs von Macedonien Amyntas, Großvaters Alexanders des Großen, Leibarzt. Noch vor dem 20. Jahre seines Alters studirte Aristoteles unter Plato die Philosophie. In seinem 41. Jahre wurde er der Erzieher des jungen Alexander, der damals 15 Jahr alt war. Bei ihm und seinem Vater, dem König von Macedonien, Philippus, stand Aristoteles in großen Gnaden. Noch vor seines Zöglings Feldzuge nach Asien ging er nach Athen, und lehrte daselbst die Philosophie. Er stiftete eine neue Schule, d. i. lehrte ein ganz neues philosophisches System; diese Schule hieß die peripatetische (wandelnde), weil Aristoteles im Gehen zu lehren pflegte. Er starb im 5ten Jahre der 114. Olympiade, 522 Jahr vor Christi Geburt, in dem nehmlichen Jahre, in welchem auch Demosthenes starb, und im 63. Jahre seines Alters.

2. Kant sagt (C. Vorrede zur zweit. Aufl. VIII): „dass die Logik ihren sichern Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, lässt sich daraus ersehen, dass sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, dass sie aber auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können. Dieses wird man am besten einsehen, wenn man den Inhalt der logischen Schriften des Aristoteles, denen man in neuern Zeiten den Namen Organon beilegte, mit einer Logik unfrer Zeiten vergleicht. Ich will daher jetzt von diesem Inhalt dieser Schriften hier einige Nachricht geben.

Die logischen Schriften des Aristoteles sind:

a. sein Buch von der Erklärung (*περί ἑρμηνείας*). Unter der Erklärung versteht aber Aristoteles nicht, wie gewöhnlich, die Auslegung oder Interpretation, z. B. eines Buchs u. s. w., sondern die Art, sich so gegen einen Andern über unfre Vorstellungen auszudrücken, dass dieser uns vollkommen verstehen kann. Nach dem Aristoteles bestehet ein Vernunftschluss aus einzelnen Theilen, die er Erklärungen nennt. Ein solcher Theil ist nun entwe-

der einfach oder zusammengesetzt. Jener erklärt nur einen einfachen Begriff, und heisst Nennwort (*nomen*) oder Zeitwort (*verbum*); dieser bestehet aus der Verbindung mehrerer einfachen, und heisst ein Satz. Aus der Verbindung mehrerer Sätze entsteht endlich die Rede. Von allen diesen logischen Gegenständen handelt nun Aristoteles in diesem Buche in 14 Capiteln. Er zeigt, was er unter Erklärung verstehe, und handelt dann von den Symbolen im Gemüth und in der Sprache. Er lehrt, was ein Nennwort, das unendliche Nennwort und der Fall (*Casus*) des Nennworts, was ein Zeitwort, das unendliche Zeitwort und der Fall des Zeitworts ist, und redet von den Zeitwörtern an und für sich. Er handelt sodann von der Rede und ihren Arten; von dem Satze; von der Bejahung, der Verneinung und dem Widerspruch; von den Entgegensetzungen und den Widersprüchen zwischen den Bejahungen und Verneinungen; von der Antithese, wo nicht bloß eine Bejahung oder Verneinung ist; von den Antithesen in zukünftigen zufälligen Dingen; von der Antithese der Sätze mit einem dritten Prädicat (*tertiū adjacentis*); von der Verbindung (*Synthesis*) und Trennung (*Diäresis*) in den Sätzen; von der Modalität der Sätze; von den Folgerungen aus der Modalität der Sätze; von den entgegengesetzten Sätzen. Dann folgt

b) seine Analytik in zwei Büchern, von denen jedes wieder zwei Abschnitte hat.

I. Buch. 1. Abschnitt: trägt in 40 Capiteln die Lehre von Entstehung des Syllogismus oder dem Schlusse vor, und zwar zuerst, wie die Schlüsse gemacht werden, welches er die *Synthesis* oder Genesis derselben nennt; dann wie wir es bewirken können, daß wir sie bei der Hand haben, oder von der Erfindung derselben; endlich wie sie in Schriften oder Reden aufzufinden, und in einander zu verwandeln sind. Er handelt also von dem Satze, Terminus, Schlüsse und seinen Elementen; von der Umkehrung der einfachen Sätze und der Sätze in Rücksicht auf ihre Modalität; von den brauchbaren und unbrauchbaren Arten der Schlüsse in der ersten Figur; von den Schlüssen der zweiten und dritten Figur; von den drei Figuren und der Vollkommenheit der unvollkommenen Schlüsse; von den Schluß-

fen, in welchen beide Vordersätze Nothwendigkeit haben, und von denen der ersten zweiten und dritten Figur, da der eine Vorderatz Nothwendigkeit hat; von den Schlüssen in der ersten mit zufälligen Vorderätzen; von den Schlüssen mit vermischten, nemlich einem zufälligen und einem nothwendigen Vorderatz; von den Schlüssen in der zweiten Figur mit zwei zufälligen Vorderätzen; von den Schlüssen mit einem in Ansehung der Zufälligkeit unbestimmten und einem zufälligen Vorderatz in der zweiten Figur; von den Schlüssen mit einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderatz in der zweiten Figur; von den Schlüssen mit zwei zufälligen, einem absoluten und einem zufälligen, einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderatz in der dritten Figur. Von der Eintheilung der Schlüsse und ihrer Qualität und Quantität; von der Zahl der Terminus und Vorderätze in den Schlüssen und den Protyllogismen; wie in einer jeden Figur eine Aufgabe behandelt wird; von der Aufindung der Vorderätze zu den Schlüssen; von den zu etwas Unmöglichem führenden und andern hypothetischen Schlüssen; von der Eintheilung; von der Analyse der Schlüsse in Figuren, Sätze und Glieder; von der Analyse der hypothetischen Schlüsse; von der Analyse der Schlüsse aus einer Figur in die andere; von den endlichen und unendlichen Gliedern.

Der 2. Abschnitt trägt in 30 Kapiteln die Lehre von dem schon vorhandenen Schlusse vor, und zwar von dem Grade der Bündigkeit und von der Unbündigkeit der Schlüsse, und daß es keine Beweise als durch Schlüsse gehe, daß Induction, Enthymema und Beispiet u. s. w. nichts anders als Schlüsse sind. Er handelt also von den Schlüssen, die auf mehreres schliessen; von einem wahren Schlusatz aus falschen Verderätzen in der ersten, zweiten und dritten Figur; von dem Zirkelbeweise in diesen Figuren; von der Umkehrung der Schlüsse in diesen Figuren; von dem apagogischen Schlus in diesen Figuren; von dem Unterschied zwischen einem ostensiven und apagogischen Schlusse in allen Figuren; von dem Schlusse aus dem Gegentheil in allen Figuren; von der Petitio Principii; von dem Tadel eines Schlusses, wenn man sagt: darum ist

es noch nicht falsch; von dem falschen Grunde; wie man hindern könne, daß nicht gegen uns geschlossen werde; vom Elenchus oder dem Schlusse des Widerspruchs; vom Irrthum aus einer Meinung; von der Umkehrung der Glieder in der ersten Figur; von der Induction, dem Beispiel, der Ablenkung, Instanz; von der Aehnlichkeit, dem Zeichen und dem Enthymena; von den Schlüssen aus der Physiognomie.

II. Buch: trägt in 2 Abschnitten die Natur, Kraft und Eigenschaft des Beweises vor; in dem 1. Abschnitte im Allgemeinen und im 2. Abschnitte ausführlicher.

1. Abschnitt. Daß es Beweise giebt; von der Wissenschaft, dem Beweise und seinen Elementen; von den Meinungen der Alten darüber; von der Allgemeinheit und dem an und für sich; von den Fehlern, wenn man etwas allgemein nimmt; von dem Beweise aus der Nothwendigkeit; von den Beweisen aus eigenen Principien; von den ewigen Wahrheiten, und uns indemonstrablen Principien; von den Principien, Fragen und Auflösungen; von dem Unterschiede zwischen Beweis und Wissenschaft; von der zum Beweise bequemen Figur; von den unmittelbaren verneinenden Sätzen; von dem Betrug aus Unwissenheit; von dem Beweise ins Unendliche und den unendlichen Mittelgliedern; von der unendlichen Bejahung und Verneinung; von der besten Beweisart; von der Gewisheit und Einheit der Wissenschaft, von Dingen, die nicht zu beweisen sind; von den verschiedenen Principien der Schlüsse; von der Verschiedenheit zwischen Wissenschaft und Meinung; vom Scharf sinn.

2. Abschnitt. Von der Anzahl und Ordnung der Fragen; worin alle Fragen übereinkommen; Unterschied zwischen Erklärung und Beweis; von der Erklärung durch den Schlusssatz eines Schlusses; von der Aufsuchung der Erklärung durch die Eintheilung; von dem Beweise der Erklärung durch eine andere; von der Aufsuchung der Erklärung; vom Beweise der Ursache; von dem Beweise der Ursache, die die Wirkung nicht gleich bei sich hat; vom Zirkel im Erklären und seinem Beweise; von den Bedingungen die Erklärung zu

finden; von der Vortrefflichkeit des Weges *a posteriori*; Vorschriften zur Erfindung der Aufgaben und des Mittelgliedes; von dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung; von dem Ursprung der Kenntniß der Principien.

c. In der Topik handelt Aristoteles von den Elementen, woher wir die Principien und Beweise über etwas zu disputiren hernehmen können; sie enthält die Dialectik der Alten, oder die Kunst Schein zu erregen, und handelt von dem Wahrscheinlichen.

1. Buch. Vom Schlusse und seinen Arten; vom Nutzen der Topik; von der Materie der Dialectik; von der Erklärung, dem Geschlecht, dem Eigenthümlichen und dem Zufälligen, auf wie viel Art dasselbe genommen wird; von der Anzahl der Prädicate; von den Categorien, von dem dialectischen Satze, von der dialectischen Aufgabe und der dialectischen Thesis; von den Arten zu veräufeln; von den Werkzeugen der Erfindung; von der Wahl der Sätze; von der Unterscheidung gleichnamiger Dinge und den Oertern, die dahin gehören; von Erfindung der Verschiedenheiten; von der Betrachtung der Aehnlichkeit; von dem Nutzen der Werkzeuge zur Erfindung.

2. Buch. Von der Eintheilung und den Fehlern der Aufgabe; von den Oertern zu den Aufgaben, dem Accidens, und den Oertern, die zu solchen Vorstellungen gehören, welche auf vielerlei Art ausgedrückt werden; Oerter, um zu beweisen, daß das Gegentheil worin enthalten sei; Oerter, die zur Prädicirung des Geschlechts und der Art gehören; von den Oertern, die zur Verwandlung des Streits gehören; Oerter, welche von der Trennung, Etymologie, Beschaffenheit der Zeit, worin etwas ist, und der Vielnamigkeit hergenommen sind; Oerter, die vom Gegentheil, von der Folge des Entgegengesetzten, von verbundenen Begriffen, dem Ursprung und Untergang, der Wirkung und Zerstörung hergenommen sind; Oerter von der Proportion und Vergleichung, von dem Zusatze, von dem, was auf irgend eine Art ist, zu dem, was an und für sich ist.

3. Buch. Gründe oder Oerter zu beweisen, daß etwas wünschenswerther oder besser sei; vom Nutzen

der Gründe, welche beweisen, daß etwas zu wählen oder zu fliehen sei; von den Gründen über das mehr oder weniger; von den Gründen zu particularen Aufgaben über das Accidenz.

4. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, vom Geschlecht, betreffend.

5. Buch. Vom Eigenthümlichen.

6. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, von der Erklärung, betreffend; z. B. wie eine Erklärung anzugreifen, von der Dunkelheit der Erklärung u. f. w.

7. Buch. Von den Gründen zu der Frage, ob ein Ding dasselbe oder etwas verschiedenes sei. Von den Gründen, die Erklärung zu bestätigen; von dem Nutzen dieser Argumente, der Bestätigung und Widerlegung.

8. Buch. Von der dialectischen Anordnung und Frage, der dialectischen Argumentation, Antwort und Vertheidigung, dem Tadel des Beweises, dem einleuchtenden und falschen Beweise, der *Petitio Principii* und der dialectischen Uebung.

d. In dem Buche von den sophistischen Schlüssen zur Widerlegung handelt Aristoteles von den sophistischen Schlüssen zur Widerlegung überhaupt, den Arten der Beweise, dem Zweck der Sophisten, und den Scheinwiderlegungen, die sowohl vom Ausdruck als von der Sache hergenommen werden; von der Zurückführung der Scheinwiderlegungen auf die Versteckung des Fehlers in dem widerlegenden Schlusse; von den Arten zu hintergehen, den verschiedenen Arten widerlegender Schlüsse und ihren Gründen; von der Eintheilung der falschen Beweise in solche, die die Worte, und in solche, die den Sinn betreffen; Vergleichung verschiedener Arten der Schlüsse, die zur Widerlegung dienen; wie man das Falsche und Paradoxe zeigt; von der Tautologie, dem Solöcismus der sophistischen Anordnung und Frage, der Art zu antworten und dem Nutzen dieser Untersuchung; der Scheinauflösung und der wahren Auflösung; von der Auflösung der Trugschlüsse aus der Homonymie und Amphibolie, aus der Verbindung und Trennung, aus dem Accent, der Beweise aus der *Figura Dictionis*, aus den Accidenzen, aus dem, was absolut oder verhältniß-

weise ist, aus der Erklärung der Widerlegung, aus der *Petitio Principii*, aus den Folgerungen, aus dem Zusatz; von der Auflösung der Beweise, welche mehrere Fragen zu einer machen, oder die darauf hinführen, daß man dasselbe öfters sagt; von der Auflösung der *Solöcismen*; von der Schwierigkeit, die Art des Trugschlusses zu erkennen und zu beantworten.

3. Wir sehen aus diesem Inhalt des ganzen Aristotelischen Organons, daß es die ganze Logik in ihrer größten Vollständigkeit enthält; daß aber auch ihr Urheber die eigenthümliche Natur und die Grenzen dieser Wissenschaft gekannt, und daher alle metaphysischen Untersuchungen über die Natur der Seele, über die Quellen und Arten der Erkenntniß u. s. w., alle psychologischen Untersuchungen, über die Einbildungskraft, den Witz u. s. w. und alle anthropologischen Untersuchungen über den Einfluß des Körpers auf das Denken, die Vorurtheile u. s. w. davon ausgeschlossen habe.

4. Aristoteles hat auch ein Buch von den Kategorien geschrieben, welches die Alten mit zu dem Organon rechneten, das aber eigentlich kein logisches, sondern ein metaphysisches Buch ist, indem es nicht mehr das formale Denken, sondern Begriffe *a priori* betrifft. Aristoteles hatte uranfänglich ebenfalls die Absicht, die allgemeinen Prädicate des Dinges durch die Kategorien anzugeben, nur entfernte er sich in der Ausführung gar sehr von Kant darin, daß er die Quelle dieser Kategorien nicht kannte, und daher sie theils nicht alle fand, theils Arten der Sinnlichkeit unter sie aufnahm. Er hat nemlich 10 Kategorien. Er schloß nach Buhle so: das Ding ist entweder das erste oder aus dem ersten entstanden. Was das erste ist, ist es entweder an und für sich, oder im Verhältnisse mit andern. Das Ding an und für sich giebt die Kategorie der Substanz. Das Ding im Verhältnisse entsteht entweder aus der Materie der Substanz und kann getheilt werden, daher die Kategorie der Quantität; oder von der Form der Substanz, und kann nicht getheilt werden, daher die Kategorie der

Qualität; oder von dem Verhältnisse der Substanz zu etwas anderm, daher die Kategorie der Relation. Was von dem ersten entstanden ist, entspringt entweder von der Substanz mit der Quantität, oder von der Substanz mit der Qualität, oder von der Substanz mit der Relation verbunden. Nun giebt es zwei Arten der Quantität, Ort und Zeit. In wie fern die Substanz mit der Quantität an einem Ort ist, entsteht die Kategorie Wo; in wie fern sie in der Zeit ist, die Kategorie Wann. Aus der Substanz mit der Qualität verbunden entspringen die Kategorien Thun und Leiden, denn die Substanz thut und leidet durch die Qualität. Endlich aus der Substanz mit der Relation der Theile des Körpers unter sich entsteht die Kategorie der Lage, und mit der Relation zu etwas Aeußerlichen die Kategorie haben. Aristoteles ist aber in der Anzahl der Kategorien nicht immer mit sich einig, und läßt zuweilen das Haben, die Lage und das Wann weg (C. 105.). Offenbar gehört auch Wann zur Zeit, Wo zum Raum und die Lage zu beiden, als Arten der reinen Sinnlichkeit. Thun und Leiden sind aber keine Stammbegriffe, sondern abgeleitete Begriffe, denn sie setzen die Stammbegriffe Substanz, Ursache und Wirkung voraus, s. Kategorie.

4. Aristoteles nannte die Kategorien auch Prädicamente, und er sahe sich hernach genöthigt, noch fünf Postprädicamente hinzuzuthun, nemlich das Entgegengesetzte, das Eherseyn, das Zugleichseyn, die Bewegung und das Besitzen. Allein diese liegen doch zum Theilschon in jenen, z. B. Eherseyn und das Zugleichseyn sind Modi oder Arten der Zeit, und die Bewegung ist gar ein empirischer Begriff, der nur durch Erfahrung möglich ist. Allein diese Zusammenfassung der Stammbegriffe des menschlichen Verstandes geschehe wohl nicht so systematisch wie Buhle (3) will. Auch leitet Buhle einige von andern ab, da sie eigentlich alle Stammbegriffe sind. Man sieht endlich aus dieser Ableitung nicht die Vollständigkeit ihrer Anzahl. Daher konnten Aristoteles Bemühungen Kant nur zum Wink für seine Untersuchung der Kategorien dienen,

aber nicht für eine Ausführung nach einer Idee gelten, und von dieser Seite Beifall verdienen. Auch blieb seine Tafel der Kategorien noch immer mangelhaft, denn es fehlt z. B. die Modalität gänzlich darin, u. a. m. Daher rührt es nun auch, daß sie, bei mehrerer Aufklärung der Philosophie, als ganz unnütz verworfen worden ist (Pr. 118. 119. S. Aggregat 1. 2.).

Kant. Critik der rein Vern. Vorred. VIII. Element.
II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. III. Abschn. S.
105. 107.

Deffl. Prolegomenen. §. 39. S. 118. 119.

Ἀριστοτέλης. Aristotelis Opera omnia, graece — librorum argumenta et novam versionem latinam adjecit Joh. Theoph. Buhle. Vol. I. III. Biponti 1791. 8.

Fülleborn. Kurze Geschichte der Logik bey den Griechen. In den Beyträgen zur Geschichte der Phil. IV. St. S. 173. f.

A r t,

modus. Die innere zufällige Beschaffenheit, oder dasjenige Merkmal, wodurch etwas als zufällig bestimmt werden kann. Die zufällige Beschaffenheit ist ein solches Merkmal des Begriffs, das ihm nicht nothwendig beigelegt werden muß, das man sich aber doch als möglich in ihm vorstellen kann. So ist das Merkmal gelehrt eine zufällige Beschaffenheit des Begriffs eines Menschen, aber auch zugleich eine Art, wie Menschen an und für sich, ohne sie mit andern Dingen zu vergleichen, also innerlich beschaffen seyn, und daher bestimmt werden können.

2. Kant sagt (U. 201.): es giebt zweierlei Art der Zusammenstellung seiner Gedanken des Vortrags, das heist hiernach, wenn man seine Gedanken vortragen will, so ist es möglich, dieselben zu dem Ende, nach einem bloßen Gefühl, oder nach bestimmten Grundsätzen zu ordnen; das erste heist die Manier, das andere die Methode des Vortrags. Da es nun zufällig ist, welche Zusammenstellung man wählt, und man nicht zu der einen durchaus so genöthigt ist, daß der Vortrag ohne diese Zusammenstellung aufhören würde Vortrag zu seyn, und dennoch diese Beschaffenheit des Vortrags im Vortrage

selbst und nicht in etwas auſer demſelben liegt, ſo heißen dieſe Zuſammenſtellungen Arten (der Beſtimmung) des Vortrags, oder *Modi* deſſelben.

3. Eben ſo giebt es dreierlei Arten der Zeitbeſtimmung, oder drei *modi* der Zeit, die Beharrlichkeit, die Folge und das Zugleichſeyn (C. 219). Etwas kann zu jeder Zeit ſeyn, es kann aber auch erſt auf etwas anderes folgen und alſo entſtehen und vorgehen, und daher mit andern zugleich ſeyn oder nicht. Alles dieſes ſind Beſchaffenheiten, die, wenn die Zeit wegfällt, ſelbſt wegfallen, folglich Beſchaffenheiten, wie die Zeit beſtimmt werden kann, von denen aber keine ihr nothwendig anklebt. Die Zeit wird aber hier innerlich beſtimmt, nicht im Verhältniſſe zu etwas anderm. Dieſes ſcheint zwar bei der Folge und dem Zugleichſeyn nicht gleich ſo, vielmehr ſcheint es, als ſei hier ein Verhältniß zwifchen dem, was auf das Andere folgt, und dieſem Andern, oder zwifchen den beiden Dingen, die zugleich ſind. Allein hier iſt nicht die Rede von dieſen beiden Verhältniſſen, ſondern von dem Hintereinanderſeyn der Zeiträume, in denen ſich beide auf einander folgende Dinge befinden, und von der Congruenz der Zeiträume, in denen ſich die Dinge befinden, welche zugleich ſind. Folglich ſind die genannten Zeitbeſtimmungen innerlich, obwohl zufällige Beſchaffenheiten der Zeit oder *modi* deſſelben.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 49. S. 201.

Deſſ. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I.

Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. S. 219.

Kieſewetter. Logik, §. 43. und ad §. 43. S. 19. u. S. 217.

Articulation,

articulatio, articulation, Gliederung. Dieſen Namen, der auch ſo viel, als das Ausſchlagen eines Baums, oder daſs er neue Reiſer bekömmt, bedeutet, legt Kant der Ableitung aller Zweige einer Wiſſenſchaft aus einer einzigen Idee deſſelben bei, wodurch

das Ganze eine systematische Einheit bekommt, und nicht ein bloßes Aggregat ist, f. Aggregat. Man könnte es im Deutschen die Gliederung nennen, weil die aus einer Idee abgeleiteten Theile gleichsam dasjenige für das Ganze sind, was die Glieder für den Körper sind. Man kann daher sagen, das System ist gegliedert, d. i. seine Theile sind nicht willkürlich, sondern alle nach einer einzigen Idee, aus welcher sie entspringen, zusammengesetzt. Diese Glieder müssen sodann wieder gegliedert seyn, d. h. ihre Glieder wieder alle aus der Idee eines Gliedes entspringen. Leider haben wir jetzt noch kein so gegliedertes System der Philosophie, vielmehr ist bisher alles in derselben rhapsodisch zusammengesetzt. Daher auch z. B. Baumgartens Metaphysik nicht sowohl den Namen eines Systems, als vielmehr einer metaphysischen Encyclopädie verdient (C. 861. 862).

2. Inzwischen hat die Critik der reinen Vernunft die Articulation eines solchen Systems geliefert, und dadurch das beste Beispiel einer solchen systematischen Einheit gegeben.

3. Zu dieser Articulation gehört nun die Bestimmung *a priori*

A. der Grenzen und des Mannichfaltigen einer Wissenschaft;

B. der Vollständigkeit ihrer Theile;

C. der Stelle dieser Theile im System;

D. des Umfangs und der Grenzen dieser Theile, mit völliger Gewährleistung derselben.

4. Die Folge einer solchen richtigen Articulation ist, daß man, wenn man die übrigen Theile kennt, sogleich den fehlenden vermißt, und den nicht dazu gehörenden Theil, oder den zu großen Umfang und die unrichtigen Grenzen der Theile bemerkt. In der transcendentalen Methodenlehre der Critik der reinen Vernunft hat Kant eine solche Articulation der Philosophie angegeben. Die Idee der Philosophie, aus der sich alle

Zweige derselben ergeben, ist die einer möglichen Wissenschaft aller rationalen Erkenntniß aus Begriffen. Hier wird also, durch die Idee selbst, bestimmt

A. der Umfang und die Grenzen der Philosophie, denn

a. sie betrifft alle Erkenntniß, die aus Begriffen möglich ist;

b. sie schließt dadurch aus, und grenzt dadurch ab

a. die historische Erkenntniß, und behält nur die rationale Erkenntniß aus Principien für ihr Gebiet,

β. die mathematische Erkenntniß, oder das Gebiet der rationalen Erkenntniß aus der Construction der Begriffe.

B. die Vollständigkeit ihrer Theile. Denn rationale Erkenntniß aus Begriffen ist nichts anders, als die Erkenntniß der Gesetzgebung der menschlichen Vernunft, und zwar

a. für die Gegenstände der Erkenntniß (Natur), und

b. für die Gegenstände des Willens (Freiheit).

Hieraus entspringen also die beiden Hauptzweige der Philosophie, der theoretische und practische.

C. die Stelle dieser Theile im System. Denn daß im System die theoretische Philosophie der practischen vorgehet, folgt daraus, daß die practische das zum Gegenstande hat, was da seyn soll, die theoretische hingegen das, was da ist; da nun die Gesetze dessen, was da ist, die Bedingungen dessen sind, was da seyn soll, und die Bedingungen vor dem, durch sie, Bedingten hergehen müssen, so muß auch die theoretische Philosophie der practischen vorgehen. Ganz anders aber ist es mit dem Range beider Wissenschaften, wenn sie ihrem Interesse nach geschätzt werden, s. Primat.

D. jeder der beiden Theile der Philosophie, in Ansehung seines Umfangs und seiner Grenzen.

a. Die theoretische Philosophie umfaßt alles, was aus bloßen Begriffen erkannt und bewiesen werden kann;

nur giebt sie nicht die *Data* an, sondern erklärt sie bloß, auch erklärt sie nichts, dessen Erklärung auf Darstellung in der Anschauung beruhet; sie erklärt die aus dem Willen entspringenden Phänomene als *facta*, und zeigt, daß sie nicht anders seyn konnten, folglich bekümmert sie sich nicht darum, wie sie nach einem andern Gesetz (dem practischen, das ihr fremd ist) seyn sollten.

b. Die practische Philosophie hingegen bekümmert sich um keine Naturphänomene, sondern richtet oder gebietet die Willensäußerungen nach einem eigenen Gesetz, das einen freien Willen voraussetzt, und zeigt, wie alles, was aus dem Willen entspringt, seyn sollte.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. III. Hauptst. S. 861. 862. ff.

Affertorischer

Imperativ. S. Imperativ.

Affertorisches

Urtheil. S. Urtheil.

Affociation.

S. Vergesellschaftung.

I. Atomus,

ἄτομος, atomus, atome. Das Element des Zusammengesetzten, das folglich nicht zusammengesetzt wäre, weil es übrig bleiben müßte, wenn alle Zusammenfetzung aufgehoben würde, welches aber nach Kant nicht möglich ist, weil die Theilung der Materie ins Unendliche gehet, s. Theilung. Kant unterscheidet es

a. von Monas, oder dem Einfachen, welches unmittelbar als einfache Substanz gegeben seyn soll, z.

A a 2

B. die Seele; dahingegen Atomus das Einfache ist, auf welches man kommen soll, wenn alle Zusammensetzung aufgehoben würde, und welches also mittelbar, nemlich in dem Zusammengesetzten gegeben ist.

b. von Atomus in dem Sinn der Alten, nach welchem es so viel heist, als ein Klümpchen Materie, das durch keine Kraft weiter getheilt werden kann, aber doch noch immer zusammengesetzt wäre, und das sich die Alten als erstes Bestandtheil der Materie dachten, s. den folgenden Artikel, Atomus.

2. Das Wort ist griechisch, und stammt ab von α (a) nicht und dem Zeitwort τέμνω (temno, ich zerschneide, theile, und heist also etwas Untheilbares, folglich hier darum, weil alle Zusammensetzung aufgehoben ist. Im folgenden Artikel heist es ein Untheilbares, weil man die Theilung durch keine Gewalt bewerkstelligen kann, ohngeachtet das Theilchen noch zusammengesetzt ist.

3. Kant zeigt, daß, wenn man die materielle Welt für ein Ding an sich nimmt, es sich eben sowohl beweisen lasse, daß es solche Atomen gebe, als daß es keine gebe. S. Monas.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Hauptst. II. Abschn. S. 470.

2 Atomus,

Klümpchen, kleinste Theilchen. ἄτομος, ἀδιαιρέτον σῆμα, σῆμα σμικροτάτον, λεπτότατον ἡμέρης σῆμα, ὄργανον ἱλαχίτον, λεπτομέρης σῆμα, μεγέθες ἀδιαίρετον, Μονάς, σμικροτάτον σμικρον, ὄγκος. ψῆγμα ἱλαχίτον. Atomus, corpusculum individuum, corpus indivisibile, corpus minimum, elementum corporis individuum, corpus atomum, punctum physicum, corpusculum, corpus insectile, molecula. Atome, molécule. Ein kleiner Theil der Materie, der physisch untheilbar ist. Physisch untheilbar wäre eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zusammenhängen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden könnte. Ein Atom, der als durch seine Figur von andern

specifisch verschieden gedacht wird, heist ein erstes Körperchen (N. 100).

2. Dafs wir die Theilung der Körper durch allerlei Mittel sehr weit treiben können, ist bekannt. Aber ob diese Theilung ohne Ende fort möglich sei, darüber kann uns die Erfahrung nicht belehren, weil sich nicht nur, bei fortgesetzter Theilung, die Theilchen unsern Sinnen bald entziehen, sondern weil eine Fortsetzung ohne Ende kein Versuch ist, den wir anstellen können. Ob man also endlich auf gewisse letzte körperliche Theile, die an sich selbst und ihrer Natur nach nicht weiter theilbar sind, auf Atomen kommen müsse, oder ob die Materie ohne Ende theilbar sei, ist eine hierher gehörige speculative Frage, welche die critische Philosophie beantwortet. Sie lehrt nemlich, dafs man beides strenge beweisen könne, wenn man voraussetze, dafs die Materie ein Ding an sich sei, *i. e.* An sich und Monas. Sie zeigt aber auch, dafs der Fortgang in der Theilung der Materie (als einer Erscheinung) ins Unendliche gehe, beweiset die Wahrheit dieser Behauptung auf das strengste, und bringt damit einen lange geführten Streit gänzlich zu Ende. S. den folgenden Artikel Atomistik.

3. Lamarck verlas den 6. October 1796 in der Sitzung des Nationalinstituts zu Paris eine Abhandlung über die kleinsten Theilchen (*Molécules*) zusammengesetzter Körper, worin er die Unabänderlichkeit ihrer Form und die Einheit ihrer Natur als einen Grundsatz annimmt, und schlofs mit der Aeußerung, dafs die kleinsten Theilchen bei jeder Zusammenfetzung nothwendig einfach und für sich bestehend sind, und dafs die Verschiedenartigkeit jeder Materie nur von der Aufeinanderhäufung (*aggrégation*) verschiedener Arten kleinster Theilchen herrühre, und nie von ihrer Vereinigung abhängen (Litt. Anzeig. 1796. S. 573). Gegen diese Behauptungen streitet die critische Philosophie. S. auch Atomistik.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptst. Allgemeine Anmerk. 4. S. 100.

Gehler. Phys. Wörterbuch. Art. Atomen.
Allgemeiner Literarisch. Anzeiger. 1796. S. 573.

Atomistik,

Corpuscularphilosophie, *atomistica*, *philosophia f. physica corpuscularis*. Die Erklärungsart der Erscheinungen, welche Körper heißen, aus der Zusammenfassung untheilbarer Körperchen oder Klümpchen (*moleculae*), welche man auch Atomen nannte, f. den vorhergehenden Artikel Atomus. Diese Bedeutung des Worts Atomistik hielt Kant ab, der Behauptung, daß alles Zusammengesetzte aus einfachen Theilen bestehe, (welche Behauptung transcendental ist, weil sie Erkenntnisse *a priori* möglich machen würde,) den Namen der transcendentalen Atomistik beizulegen. Auch ist bei dieser Behauptung der Begriff des Einfachen, und nicht der des Untheilbaren, die Hauptsache (C. 470).

2. Kant nennt (N. 101.) diese Erklärungsart auch die mechanische Naturphilosophie, weil sie die Verschiedenheit der Materien aus der Beschaffenheit und Zusammenfassung ihrer kleinsten Theile oder Körperchen (f. den vorhergehenden Artikel Atomus, 1) den Atomen und dem Leeren, (*τα ἄδιαρηκτα καὶ τὸ κενόν*, nach dem Matroclorus Chins) ableitet. Diese Erklärungsart ist der Matheumatik am fugsamsten, weil diese es gemeinlich bloß mit ausgedehnten (selten mit intensiven) Größen zu thun hat, die für die mathematische Behandlung am bequemsten sind. Daher haben besonders die mathematischen Naturlehrer sich für dieses System erklärt, und es hat vom alten Democrit an, der dasselbe zuerst am geätlichsten lehrte, bis auf Cartesius, der demselben in neuern Zeiten die meisten Anhänger erworben, und selbst bis zu unsern Zeiten immer sein Ansehn und seinen Einfluß auf die Principien der Naturwissenschaft erhalten (S. 2. Atomus, 3.). Für diese Meinung, daß alle Materie aus untheilbaren Körperchen zusammengefaßt sei, haben sich schon vor Democrit viele Philosophen erklärt. Moschus, ein Phönicier

aus Sidon, der noch vor der Zerstörung der Stadt Troja lebte, soll der Erfinder dieses Systems seyn (*Strabo Geogr. lib. XVI. p. 531.*). Ferner lehrte es Pythagoras; er nannte die Atomen Monaden (*Diag. Laert. lib. VIII.*), Ekphantus, ein Pythagoräer, Archelaus (*Sidonius Apollinaris. Carmin. XV. v. 94. p. 359. edit. Sirmondi*, wo aber Archelaus statt Arcefilas gelesen werden muß), Empedokles, Xenocrates, Heraklit, Anaxagoras (f. Anaxagoras), Afklepiades (*Sextus Empiricus lib. III. cap. IV.*), Diodorus Kronus (*Sextus Empir. lib. I. adv. Phys. Sect. 565.*), Metrodorus Chius und Leucippus (*Diogen. Laert. lib. IX.*). Ja Aristoteles sagt, daß fast alle alte Physiker Anhänger dieses Systems gewesen wären (*de sensu et sensibili C. IV.*). Nach dem Democrit machte Epicur noch viele Zusätze zu demselben System (*Cicero de fin. I. 6.*). Lucretius trägt dieses Lehrgebäude des Epicur vor (*De rerum natura. Lib. VI.*), und unter den neuern Gassendi (*Gassendi Animadversiones in X libr. Diogen. Laert. qui est de vita, moribus placitisque Epicuri Lugd. 1675. fol.*). Newton und Boerhave haben gelehrt, die Materie bestehe aus einer Menge oder Anhäufung fester, harter, schwerer, undurchdringlicher, träger und beweglicher Theilchen, von deren verschiedenen Zusammenordnung die Verschiedenheit der Körper herrühre. Die kleinsten Theilchen können sich durch eine starke Anziehung mit einander verbinden, und größere Theile ausmachen, welche einander weniger anziehen. Diese können wieder durch ihren Zusammenhang noch größere Theile bilden, deren Anziehung gegen einander noch schwächer ist, bis endlich die größern in unsre Sinne fallenden Theile entstehen, von welchen die Farben der Körper und die chemischen Operationen abhängen, und welche durch ihren Zusammenhang die Körper von merklicher Größe ausmachen (Gehler, Atomen).

3. Das Wesentliche dieser Erklärungsart bestehet also in der Verbindung des Absolutvollen mit dem Absolutleeren, d. i. in der Voraussetzung

a. der absoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie;

b. der absoluten Gleichartigkeit dieses Stoffs, und des allein übrig gelassenen Unterschiedes in der Gestalt; und

c. der absoluten Unüberwindlichkeit des Zusammenhanges der Materie in diesen Grundkörperchen;

d. der absolut leeren Zwischenräume zwischen diesen Grundkörperchen.

Dies waren die Materialien zu Erzeugung der specifisch verschiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verschiedentlich gestalteten Grundstoff bei der Hand zu haben; sondern auch aus der Gestalt dieser ersten Theile, als Maschinen (denen nichts weiter, als eine äußerlich eingedrückte Kraft fehlte) die mancherlei Naturwirkungen mechanisch zu erklären (N. 101).

4. Gehler (Art. Atomen) behauptet ebenfalls das Daseyn solcher Atomen, und giebt dadurch ein Beispiel, daß die Corpuscularphilosophie ihr Ansehen bis auf unsere Zeiten erhalten hat. Er sagt: „wer die Existenz der Materie einräumt, kann ihr auch erste ungetheilte Elemente nicht absprechen.“ Dies ist es aber, was Kant der Materie abspricht, ob er wohl die Existenz der Materie behauptet. Und zwar versteht er nicht bloß unter Theilbarkeit die Möglichkeit, sich in jedem Theile der Materie, den man als ausgedehnt betrachtet, eine rechte und linke, eine obere und untere Seite zu gedenken, welche der Verstand als abgefondert betrachten kann. Aber er versteht auch nicht darunter die wirkliche Theilung, sondern er behauptet, daß, obwohl es in der Erfahrung eine letzte Grenze giebt, auf welcher alle menschliche Möglichkeit der Theilung aufhört, es dennoch keine untheilbaren ersten Körperchen gebe, die eine absolute Härte hätten, so daß sie sich durch keine physischen Kräfte weiter trennen ließen. Der Fortgang in der Theilung

der Materie, als eines Phänomens der Sinnenwelt, geht ins Unendliche; wenn wir aber an eine Grenze kommen, so liegt das an der Eingeschränktheit unsrer Sinne und Werkzeuge.

5. Diese Theilung der Materie ins Unendliche beweiset nun Kant so. Die Materie ist undurchdringlich, und zwar durch ihre ursprüngliche Ausdehnungskraft. Nun ist der Raum, den die Materie erfüllt, ins Unendliche theilbar. In einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Theil desselben impulsive Kraft. Mithin ist ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums, als materielle Substanz, trennbar von den übrigen durch physische Theilung. Folglich gehet die physische Theilung eben so weit, als die mathematische, d. i. ins Unendliche. Wir kommen also nie an eine absolute Grenze der Theilung, sondern nur immer an eine relative, die durch Eingeschränktheit unsrer Sinne, Kenntnisse, Kräfte u. s. w. bestimmt wird.

6. Die erste und vornehmste Beglaubigung des Corpuscularsystems beruhet auf der vorgeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zum specifischen Unterschiede der Dichtigkeit der Materie leere Räume zu gebrauchen. Durch das Wort Dichtigkeit drückt man nemlich die Vertheilung der Masse oder Materie eines Körpers durch den Raum, den er einnimmt, aus, so dafs man dem Körper eine gröfsere Dichtigkeit zuschreibt, wenn er unter eben demselben Raume (Volumen) mehr Materie enthält, eine geringere, wenn er unter eben dem Raume weniger Materie enthält (Gehler phys. Wörterb. Art. Dichtigkeit). Diese gröfsere oder geringere Dichtigkeit stellt man sich nun gemeinlich so vor, dafs sie von der Menge kleiner Zwischenräume abhängt, die innerhalb der Materie und zwischen den Partikelchen derselben vertheilt wären. „Stellen wir uns, sagt Erxleben (Anfangsgr. der Naturlehre §. 20) einen Raum als allerwärts mit Materie erfüllt, oder in jedem Puncte undurchdringlich vor, so haben wir einen Körper, den wir vollkommen dicht nennen. Eine geringere Dichtigkeit würde der Körper haben, wenn er mit vielen kleinen Löcherchen durchbohrt wäre oder

Zwischenräume hätte, die entweder gleichförmig oder ungleichförmig durch den Körper vertheilt seyn können, so daß der Körper in allen Theilen einerlei, oder auch eine vertheilte Dichtigkeit hätte. 'Ja der Körper könnte wohl so locker seyn, daß der erfüllte Theil des Volumens, auch der dichtesten Materie, gegen den leeren beinahe für nichts zu halten wäre. Wäre diese Vorstellung der Dichtigkeit richtig, dann schien es freilich nur der Körper seinen Raum einzunehmen, nähme ihn aber nicht völlig ein, weil nicht in allen Puncten des Raums, nicht in den hohlen Zwischenräumen Materie wäre. Daber auch Gehler in der obigen Erklärung der Dichtigkeit nicht sagt, den er einnimmt, sondern, den er einzunehmen scheint. Mehr oder weniger dicht heißt dann so viel, als weniger oder mehr bläht oder löchericht (N. 101.). Um nun eine dynamische Erklärungsart einzuführen, d. i. eine solche, die nicht auf bloße Ausdehnung, sondern auf Kräfte gegründet ist, ist es hinlänglich zu zeigen, daß sich der specifische Unterschied der Dichtigkeit der Materien sehr wohl auch ohne Beimischung leerer Zwischenräume denken lasse. Dann stehet Hypothese gegen Hypothese. Nun wird man doch wohl gewiß die enige vorziehen, die, ohne Zwischenräume zu erdichten, welche in der Erfahrung nicht zu finden sind, die specifische Verschiedenheit der Dichtigkeit erklärt; und dieselige verwerfen, die Körperchen erdichten muß, die drei absolute Beschaffenheiten haben (3, a. b. c.), welches dem Verstande widersteht, der nichts von absoluten Beschaffenheiten weiß, sondern nur Größen und Grade kennt, über und unter die noch immer größere und kleinere denkbar sind. Diese Möglichkeit, sich die specifischen Unterschiede der Dichtigkeit der Materie auch ohne Beimischung leerer Zwischenräume zu denken, beruhet nun darauf, daß die Materie nicht aus Körperchen besteht, die absolut und undurchdringlich sind, und dadurch den Raum erfüllt, so daß, wenn sie zusammengedrückt wird, bloß diese Körperchen näher gerückt, und die leeren Zwischenräume ausgefüllt werden; sondern, die Materie erfüllt

den Raum durch eine Kraft in allen ihren Theilen, wodurch diese sich einander zurückstoßen, und welche ihren Grad hat, der in verschiedenen Materien verschieden seyn kann. Diese Zurückstoßungskraft hat mit der Anziehungskraft der Theile nichts gemein. Denn der Grad der letztern hängt von der Menge der Theile (Quantität) der Materie ab. Nun kann die Zurückstoßungskraft der Theile der Materie bei verschiedenen Materien ursprünglich verschieden seyn; folglich in verschiedenen Verhältnissen mit der Anziehungskraft stehen.

Sind nun, bei einer gleichen Quantität der Materie in zwei verschiedenen Körpern, in dem einen die Ausdehnungs- oder Zurückstoßungskräfte größer als in dem andern, so ist der erstere (weil in beiden die Anziehungskräfte, wegen der Gleichheit der Menge Materie, gleich sind) lockerer oder weniger dicht, als der andere; denn er kann sich mehr ausdehnen, und daher die Materie desselben einen größern Raum einnehmen, ein größeres Volumen ausmachen, und demohngeachtet eben so wohl ohne leere Zwischenräume seyn, als der andere. Der Aether ist unter allen uns bekannten Materien am wenigsten dicht, folglich muß die repulsive (zurückstoßende) Kraft seiner Theile die stärkste seyn, im Verhältnisse zu den repulsiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien.

Die *Platina* ist unter allen uns bekannten Materien am dichtesten, folglich muß die repulsive Kraft ihrer Theile die schwächste seyn, im Verhältnisse zu den repulsiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien. Das ist das einzige Naturgesetz, das wir bloß darum, weil es sich denken läßt, *a priori* annehmen, nur zum Widerspiel einer Hypothese (der leeren Räume und absolut undurchdringlichen gleichartigen und untheilbaren Körperchen oder Atomen), die sich allein auf das Vorgeben stützt, daß sich die specifisch verschiedene Dichtigkeit der Materie sonst nicht denken lasse.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II.
Abth. II. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. S. 470.

Deff. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptst. Allgem. Anmerk. 4. S. 101 — 103.

Cudworthi System. intellect. Cap. I. §. V. sqq. pag. 8. sqq.

Gehler Phys. Wörterb. Art. Atomen.

Attraction,

allgemeine Anziehung, *attractio*, *attraction*. Die Ursache des Phänomens der Körperwelt, da Körper sich einander nähern, oder, wenn sie aufgehalten werden, sich zu nähern streben, da sie nach der Berührung an einander bleiben, oder doch der Trennung widerstehen, ohne daß man eine äußere in die Sinne fallende Ursache davon, einen Druck, Stofs u. d. g. gewahr wird. So fällt ein freigelassener Körper senkrecht auf die Erdoberfläche nieder, nähert sich der Masse der Erde, oder äußert doch, wenn man ihn daran hindert, sein Bestreben zu fallen, durch sein Gewicht, durch Druck auf das, was ihn trägt; so fließen zwei einander berührende Wassertropfen in einen zusammen u. s. w., ohne daß man eine äußere Ursache davon bemerkte; die Erfahrung zeigt uns, daß es geschehe, belehrt uns aber gar nicht darüber, warum es geschehe.

2. Die Ursache dieses allgemeinen Phänomens der Körperwelt ist zwar die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie, s. Anziehungskraft, die allerdings die Wirkung hervorbringt, daß sich die Theile der Materie einander nähern, welche Wirkung die Gravitation heißt. Allein die Theile der Materie ziehen im Verhältnisse ihrer Menge, und daher strebt die Materie, sich in der Richtung der größern Gravitation zu bewegen, oder sich dem Körper zu nähern, der die meiste Materie hat, und in der Richtung, welche durch die Einwirkung der anziehenden Kraft aller Theile der ziehenden Körper hervorgebracht wird. Diese Ursache jenes allgemeinen Phänomens der Körperwelt ist eine abgeleitete Anziehungskraft, und also von jener ursprünglichen darin verschleden, daß sie aus den Kräften aller Theile der Materie zusammengesetzt ist. Sie heißt die allgemeine Attraction und ihre Wirkung die Schwere. Die allgemeine Attraction wirkt aber nach dem Quadrat der Entfer-

nungen der Theile der Materie, aus deren Kräften sie zusammengesetzt ist (s. Anziehungskraft 15.); folglich ist auch die Schwere verschieden, oder es giebt mehrere Schweren. So würde z. B. ein Pfund Blei auf der Sonne weit schwerer seyn als auf der Erde (N. 7.). Diese allgemeine Attraction muß aber, sammt ihrem Gesetz aus Datis der Erfahrung geschlossen werden, das heist, weder die Richtung, noch die Kraft der allgemeinen Attraction kann man *a priori* wissen, weil wir nicht *a priori* wissen können, wie viel Materie vorhanden ist, auch nicht, wie sie vertheilt ist, in welchen Entfernungen sie von einander liegt, ja selbst die Gröſſe der ursprünglichen Anziehungskraft ist uns *a priori* nicht bekannt, wir wissen weiter nichts *a priori*, als daß sie vorhanden ist (N. 104.).

5. Kant unterscheidet sich also dadurch von den übrigen Physikern, daß er unter Attraction wirklich die Ursache der Schweren versteht; da die übrigen Physiker darunter bloß das Phänomen der Schwere selbst verstehen. So sagt z. B. Gravesand (*Phys. elem. mathem. Leid.* 1742. gr. 4. L. I. c. 5): *Attractionem vocamus vim quamcunque, qua duo corpora ad se invicem tendunt*. Wir nennen jede Kraft, mit der zwei Körper sich einander nähern, die Attraction. Kant aber sagt (N. 104): die allgemeine Attraction ist die Ursache der Schwere. Die übrigen Physiker sagen, die Ursachen der allgemeinen Attraction sind unbekannt; Kant sagt, die Ursache der allgemeinen Attraction ist die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie, die ohne solche Kraft gar nicht einmal denkbar ist, ob man wohl diese Kraft, als Grundkraft, nicht weiter erklären kann, s. übrigens Anziehungskraft.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptst. Lehrf.

8. Zuf. 2. S. 71. Allgem. Anmerk. 4. S. 104.

Gehler. Phys. Wörterb. Art. Attraction.

Attribute.

S. Eigenschaften.

Aufenthalt

der Begriffe, *domicilium conceptuum*. Kant giebt diesen Namen dem Boden in der Natur, auf welchem die

Erfahrungsbegriffe gesetzlich erzeugt werden. Die Erfahrungsbegriffe, oder alle Begriffe, die durch Gegenstände der Sinne entspringen, können nemlich nicht anders entstehen, als dadurch, daß irgend ein Sinn von einem Object afficirt wird, worauf sodann der Verstand die dadurch entstandene Anschauung auf einen Begriff bringt. Ist nun der Begriff aus einer Gesichtsanschauung entstanden, so ist der Aufenthalt dieses Begriffs auf dem Boden der Erfahrung, nemlich in den Anschauungen des Gesichts.

2. Das Entstehen der Begriffe auf ihrem Boden in der Natur geschieht nemlich so: es sind mir z. B. gewisse Gesichtsanschauungen gegeben, f. Anschauung. Wenn ich nun mein Verstandesvermögen auf diese Anschauungen richte, so finde ich, daß ich eine ganze Menge einzelner Vorstellungen, die ich durchs Gesicht bekomme, in eine einzige Vorstellung zusammen fassen kann, die ich aber dann nicht mehr sehe, sondern denke, und diese neue Vorstellung (des Verstandes) von Vorstellungen (des Sinnes) ist der Begriff, z. B. der eines Menschen, eines Kindes u. f. w.

3. Da nun dieser Begriff aus Gesichtsanschauungen bloß dadurch entstehen kann, daß ein sinnliches Object, d. h. etwas, das ich mir durch den Begriff: Object, als Einheit überhaupt denke, meinen Sinn des Gesichts rührt; so hat er seinen Aufenthalt in dem Sinne des Gesichts. Solche Begriffe sind gleichsam immer wechselnde Fremde, die in dem Verstande nicht einheimisch sind, ob sie wohl immer auf dem Boden der Erfahrung bleiben (immanent sind), und nie denselben verlassen (transcendent werden) dürfen. Dennoch haben sie, als Fremde, auf dem Boden der Erfahrung nicht zu gebieten, schreiben der Natur kein Gesetz vor (wie die reinen Verstandesbegriffe), sondern werden gesetzlich erzeugt, oder entspringen bloß nach den Gesetzen der Natur. Eben so läßt sich aus den Tönen, die mein Ohr rühren, ein Begriff bilden, der seinen Aufenthalt im Sinne des Gehörs hat. (U. XVII.).

4. Die Regeln, welche auf Erfahrungsbegriffe gegründet werden, sind daher auch empirisch, und gelten nur für diejenige Art der Objecte, von welchen sie abstrahirt worden: z. B. daß die Katze Mäuse fängt, ist durch Beobachtung vieler Katzen wahrgenommen worden, und daraus diese Regel entworfen. Also ist eine solche Regel zufällig, denn es könnte wohl einmal eine Katze auch so organisiert seyn, daß sie nicht Mäuse finge. Diese Regel hat also eigentlich kein Gebiet, sie gilt nicht als ein Gesetz für die Katzen, man kann nicht sagen, die Katze muß Mäuse fangen, sondern bloß, die Katze fängt Mäuse, nemlich gewöhnlich. Die empirischen Regeln gründen sich nicht auf gebietenden Begriffen, sondern auf solchen, die man zuweilen oder oft in der Erfahrung antrifft, sie haben ihren Aufenthalt auf dem Boden der Erfahrung.

Kant. Crit. der Urtheilskr. Einleit II. S. XVII.

Auffassung.

S. Apprehension.

Aufgabe.

I.

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft. Das Wort Aufgabe ist von den Mathematikern hergenommen, welche darunter diejenigen Fragen verstehen, welche auf ihre einfachste Form gebracht sind, und dann nur zwei Begriffe haben, von denen der eine ein Zeitwort (*verbum*) ist, z. B. einen Satz beweisen. Die Antwort auf eine solche Frage heißt die Auflösung derselben, wozu noch der Beweis kommt, daß durch die Auflösung der Frage ein Genüge geschehen, oder daß sie wirklich beantwortet sei. Die Aufgabe drückt eigentlich nur aus, was zu finden oder zu thun sei, welches das *Quaestum* heißt; die Mathematiker setzen aber auch noch hinzu, woraus es zu finden, oder zu machen sei, und dieses nennen sie die *Data* (Lambert Organon Dianoiol. §. 156. 165.).

2. In einer Aufgabe können mehrere andere enthalten seyn, die alle mit aufgelöset werden, wenn diese Aufgabe aufgelöset wird. Wer z. B. diese Aufgabe: einen jeden Satz, dessen Inhalt Wahrheit ist, zu beweisen, auflösen kann, der kann auch die auflösen: beweisen, daß zwei mal zwei vier ist, weil zwei mal zwei ist vier ein Satz, und Wahrheit ist. Eine solche Aufgabe, die mehr andre unter sich enth^{alt}, heißt eine allgemeine Aufgabe, die unter ihr enthaltenen hingegen besondere Aufgaben. Allgemeine Aufgaben enthalten aber alle diejenigen unter sich, von deren Begriffen der eine unter dem einen Begriff der allgemeinen Aufgabe enthalten, und der andre mit dem andern Begriff der allgemeinen Aufgabe identisch ist.

3. Kant sagt nun (C. 19): man gewinnt sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Das heißt, wenn man eine große Anzahl Aufgaben so unter eine einzige Aufgabe bringen kann, daß sie alle als besondere Aufgaben in dieser einzigen, als ihrer allgemeinen, enthalten sind; so hat man dadurch schon viel gewonnen, daß man nur noch statt der großen Menge Aufgaben, nur eine einzige aufzulösen hat. Der einfachste Ausdruck der allgemeinen Aufgabe aber heißt ihre Formel. Es ist gut, daß man die allgemeine Aufgabe auch durch eine Formel angiebt, wodurch nun sowohl für den, der die Aufgabe auflösen will, als auch für den, der die Auflösung prüfen will, genau bestimmt wird, ob der Aufgabe ein Genüge geschehen sei.

4. Die allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft, das heißt, diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten sind, die die Vernunft, in so fern sie es nur mit der Erkenntniß *a priori* zu thun hat, entwerfen kann, ist nun in der Formel begriffen:

Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

d. i. synthetische Urtheile *a priori* begreifen, oder die Möglichkeit des Gegenstandes synthetischer Urtheile *a priori* einsehen. Hier ist synthetische Urtheile *a priori* der eine Begriff, und begreifen der andere Begriff oder das Zeitwort der Aufgabe. Synthe-

tische Urtheile aber sind solche, deren Prädicat nicht in dem Begriff steckt oder das Subject ausmacht; so steckt das Prädicat Urfach nicht in dem Begriff Veränderung, der das Subject ist, in dem Urtheil, jede Veränderung muß ihre Ursache haben, f. synthetische Urtheile (M. I. 21. C. 19. Pr. 41).

5. Wenn man diese allgemeinen Aufgaben der reinen Vernunft auflöset, so begreift man dadurch zugleich jeden einzelnen synthetischen Satz *a priori*, oder sieht ein, wie er einen wirklichen Gegenstand haben kann. Bis auf Kant hatte man sich diese allgemeine Aufgabe nicht in die Gedanken kommen lassen, und das ist die Ursache des schwankenden Zustandes, worin sich die Metaphysik bis auf ihn befand, ihrer Ungewissheit und aller ihrer Widersprüche. Die Metaphysik bestehet nemlich aus lauter solchen synthetischen Sätzen *a priori*. Man behandelte aber diese Sätze auf die nemliche Weise als die analytischen, deren Wahrheit sogleich erhellet, wenn man den Begriff des Subjects entwickelt, und findet, dafs entweder der Begriff des Prädicats darin enthalten ist, oder das Gegentheil des Prädicats einem im Begriff enthaltenen Merkmale widersprechen würde. Da nun in den synthetischen Sätzen das Prädicat nicht in dem Subject zu finden ist, so kann weder Identität noch Widerspruch zwischen den beiden Begriffen des synthetischen Satzes statt finden. Daher verunglückten die bisherigen Beweise in der Metaphysik, und andre Philosophen geriethen gar darauf, den Sätzen, welche die Metaphysiker behaupteten, zu widersprechen, und das Gegentheil derselben zu behaupten; andere aber bezweifelten endlich sogar jede Behauptung, und behaupteten weiter nichts, als dafs alles zweifelhaft sei, und dafs man nichts als wahr behaupten müsse.

6. Man muß aber die beiden Aufgaben:

Ob synthetische Sätze *a priori* möglich sind, und

Wie synthetische Sätze *a priori* möglich sind, wohl unterscheiden. Dafs sie möglich sind, folgt ja schon aus ihrer Wirklichkeit. Was aber wirklich ist, muß auch möglich seyn. Nun wird ein jeder von

Möllins philos. Wörterb. 1. Bd.

B b

einem Theil der folgenden drei Sätze die unstreitige Gewissheit zugeben, und von einem Theil derselben wenigstens eingestehen, daß sie von vielen als Wahrheit zugestanden werden:

a. Zwischen zwei Puncten ist nur Eine gerade Linie möglich.

b. Es ist einerlei bei jeder Bewegung, ob ich den Körper als in Bewegung und den Raum, worin er sich bewegt, als in Ruhe, oder ob ich den Raum als in entgegengesetzter Bewegung und den Körper darin in Ruhe, beides nur mit gleicher Geschwindigkeit, betrachte.

c. Eine jede Veränderung muß eine Ursache haben.

Dies sind also drei wirkliche, folglich auch drei mögliche Sätze. Niemand aber wird die Prädicate derselben aus ihren Subjecten entwickeln können; sie sind also synthetisch. Auch sind es allgemeine Sätze, und die zugleich Nothwendigkeit ausagen, folglich sind sie *a priori*. Wir haben hier also drei synthetische Sätze *a priori* vor uns, sie sind daher auch möglich, und es ist von ihnen nur die Frage: wie sind sie möglich? Ist diese Frage einmal aufgelöst, so muß auch daraus hervorgehen, unter welchen Bedingungen sie zu gebrauchen sind, wie weit ihr Gebrauch reicht, und welches die Grenzen sind, über die hinaus sie nicht weiter gebraucht werden können (P. 41.).

7. Diese Aufgabe muß nun aufgelöst werden können, wenn es eine Metaphysik geben soll, die eigentlich eine Wissenschaft aller der synthetischen Sätze *a priori* ist, bei denen die Verbindung zwischen Prädicat und Subject sich auf Begriffen gründet. Ein solcher Satz ist z. B. der in 6, c. Denn wäre die Metaphysik eine Wissenschaft, die bloß aus analytischen Sätzen bestände, so behauptete sie von jedem Begriffe nur das, was in ihm liegt, das wäre aber eine bloß logische Analyse, und dadurch noch keine Wahrheit gefunden. Dann wäre immer noch nachzuweisen, wo der Begriff her wäre. Wäre er nur aus der Erfahrung entsprungen, so wäre er ein Naturbegriff und physisch, folglich nicht metaphysisch, oder etwas, was jenseits

aller Erfahrung liegt, nicht erfahren werden kann. Wäre aber der Begriff *a priori*, so wäre immer noch die Frage: wo ist er her, giebt es auch ein wirkliches Object für diesen Begriff, ist er nicht ein bloßes Gedankending, ein bloßes Hirngespinnst? Die Behauptung:

dieser Begriff *a priori* hat ein Object, welches Kant die objective Gültigkeit desselben nennt, ist aber schon wieder ein synthetischer Satz *a priori*. Wir sehen also hieraus, daß obige Aufgabe entweder aufgelöst werden muß, oder daß wenigstens genugsam bewiesen werden muß, daß alle synthetischen Sätze *a priori* lauter Hirngespinnste und Chimären sind. Wer keins von beiden thut, und doch ein System der Metaphysik aufstellt, der errichtet ein Gebäude, das kein Fundament hat, und das früh oder spät, aber gewiß einmal einstürzen muß, wenn der critische Philosoph seine Stützen erschüttert; oder ohne Bild, der hat eine eitele, grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Solche Philosophen heißen Dogmatiker. Es giebt zwar noch eine Classe von vermeintlichen Philosophen, nemlich die sogenannten Popularphilosophen. Das sind diejenigen, welche ihre synthetischen Sätze *a priori* auf die Bestimmung der allgemeinen Menschenvernunft gründen wollen. Sie sagen: daß alle Veränderung eine Ursache haben muß, das lehrt der gesunde Verstand, dafür braucht es keines Beweises, das nimmt der größte Theil der Menschen für wahr an, und dabei kann man sich beruhigen. Allein der gesunde Verstand heißt dann soviel als ihr eigener Verstand, das heißt, es soll alles darum wahr seyn, weil sie es behaupten; oder soll etwas darum wahr seyn, weil es die meisten Menschen für wahr annehmen, diese Regel wäre sehr mislich, weil es nicht die Menge ist, welche die Wahrheit im rechten Lichte, ohne Täuschung sieht. Kant sagt daher, die allgemeine Menschenvernunft ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruhet, oder dem man nur trauen kann, weil es so heißt, daß man ihm trauen könne, der aber auch nicht mehr Glau-

ben verdient, als das öffentliche Gerücht: „was du auf die Aussage dieses Zeugen gründest, das kann mich Ungläubigen nicht gewinnen.“ (*Quodcunque ostendis mihi sic incredulus odi Horat.*) (P. 42).

8. David Hume griff wirklich den Satz (6, c) an, und bemühte sich zu zeigen, daß dieser Satz der Verknüpfung der Veränderungen mit ihren Ursachen (*Principium causalitatis*) ein bloßes Hirngespinnst, eine Chimäre sei. Er glaubte, aber wohl sich unsere Aufgabe nicht in ihrer Allgemeinheit dachte, herauszubringen, daß ein solcher Satz, wie der der Causalität, gänzlich unmöglich sei, und hätte ers getroffen, so wäre alle Metaphysik eine bloß eingebildete Wissenschaft. Hume schließt nemlich nach seinen Grundsätzen, nach welchen alle unsere Begriffe allein aus der Erfahrung entspringen, so (*Essais sur l'Entend. hum. 7. Ess. II. Tom. II. p. m. 165.* Man vergleiche auch den Art. *A priori*): „Jede Idee ist die Copie einer Impression, oder einer Empfindung, die vorherging; und wo keine Impression ist, da ist auch sicherlich keine Idee. Nun giebt es keine Operation, weder in den Körpern, noch in den Geistern, welche an und für sich allein die geringste Impression von Kraft, oder nothwendiger Verknüpfung hervorbrächte. Also giebt es auch keine, die eine Idee derselben erzeugte. Nur erst nach mehreren gleichförmigen Erfahrungen, in denen auf denselben Gegenstand immer dasselbe Ereigniß erfolgt, fangen wir an, die Ideen der Ursache und Verknüpfung zu fassen. Die neue Empfindung, die unsere Seele alsdann erhält, ist nichts anders als ein gewohntes Verhältniß zwischen den Gegenständen, die auf einander folgen; und diese Empfindung ist das Urbild (*l'archetype*) der Idee, nach deren Ursprung wir forschen. Da diese Idee nicht aus einem einzigen Fall, sondern aus einer Mehrheit ähnlicher Fälle entsteht, so muß sie das Resultat des Umstandes seyn, in welchem sich diese Mehrheit der Fälle von der Einheit jedes einzelnen Falles unterscheidet; nun ist dieser Umstand gerade dieser gewohnte Uebergang der Einbildungskraft, welcher die Objecte mit einander verknüpft; nur hierin unterscheiden sich

mehrere Fälle von Einem Falle, mit dem sie in jedem andern Punct übereinstimmen. Das erstemal, als wir sahen, daß die Bewegung einer Billardkugel, durch den Stoß, einer andern Kugel mitgetheilt wurde, war dieser Fall allen denen, die uns jetzt aufstoßen können, vollkommen ähnlich: der ganze Unterschied besteht darin, daß wir damals das eine Ereigniß nicht von dem andern ableiten konnten (d. h. nicht sagen konnten: das eine ist die Wirkung des andern); da wir dieses hingegen jetzt, nach einer langen Folge gleichförmiger Erfahrungen, im Stande sind.“

9. Hume leitet also die nothwendige Verknüpfung zwischen der Wirkung und ihrer Ursache aus der Erfahrung ab, welche aber nie Nothwendigkeit geben kann. Folglich behauptet er damit, daß diese Nothwendigkeit nur eine Scheinnothwendigkeit sei, und läugnet schlechtweg alle synthetischen Sätze *a priori*. Er stellte sich aber nicht vor, wie weit sich seine Behauptung erstreckte, und daß er damit nicht bloß alle reine Philosophie zerstöhre, sondern auch alle reine Mathematik. Denn die reine Mathematik besteht ebenfalls aus lauter synthetischen Sätzen *a priori*, deren (6, a) einer ist. Hätte Hume dieses bedacht, so würde er wahrscheinlich einen andern Weg eingeschlagen haben, jene Schwierigkeit zu lösen (M. I. 22. C. 19. Pr. 43.).

10. Löset man nun die Aufgabe: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? so zeigt man dadurch zugleich die Möglichkeit aller der Wissenschaften, die bloß synthetische Sätze *a priori* enthalten, nemlich die der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft; zu der erstern gehört z. B. der Satz (6, a), zu der andern, der Satz (6, b). Mit der Auflösung unfrer allgemeinen Aufgabe sind folglich auch die besondern aufgelöset:

a. Wie ist reine Mathematik möglich?

b. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Unter der reinen Mathematik wird nemlich die Wissenschaft aller Erkenntniß *a priori* aus der Construction der Begriffe verstanden (s. Acroamatisch 1.). Die reine Naturwissenschaft ist die Wissenschaft aller Erkenntniß *a priori* der Natur. Diese Wissenschaften sind möglich, denn sie sind wirklich vorhanden, und es läßt sich also fragen, wie sie möglich sind. Beide haben das besondere, daß sie die Wirklichkeit ihrer Behauptungen durch sinnliche Darstellung vermittelt der Einbildungskraft (Construction in derselben) nachweisen können. Denn die Wahrheit des mathematischen Satzes, daß zwischen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich ist, sehen wir mit Ueberzeugung ein, wenn wir uns in Gedanken zwei Puncte vorstellen, und uns zwischen beiden Puncten mehr als eine gerade Linie vorzustellen bemühet sind. Die reine Naturwissenschaft möchte vielleicht mancher für keine wirkliche Wissenschaft halten, allein außerdem daß sie Kant schon aufgestellt hat (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, von Immanuel Kant. Riga 1786. 8), daß sie Gren auch unter dem Titel der allgemeinen Naturlehre schon von der empirischen Physik abge sondert hat (Grundriss der Naturlehre in seinen mathematischen und chemischen Theilen, neu bearbeitet von Fr. Albr. Carl Gren. Halle 1793. 8. I. Th. S. 21 — 252), darf man nur die verschiedenen Sätze nachsehen, die im Anfange der eigentlichen Physik, die sich auf Erfahrung gründet, vorkommen, so wird man sich überzeugen, daß diese Sätze zusammen eine Wissenschaft ausmachen, die nicht zur empirischen oder Erfahrungsphysik gehört, da sie sich nicht auf Erfahrung gründen. Solche Sätze sind z. B. die drei Gesetze der Mechanik, oder desjenigen Theils der reinen Naturwissenschaft, in dem untersucht wird, was daraus entsteht, wenn Materie, die in Bewegung ist, durch ihre eigene bewegende Kraft, auf eine andre wirkt. Diese drei Gesetze der Mechanik sind:

a. das Gesetz der Beharrlichkeit derselben Quantität Materie: Bei aller Veränderung, die die Materie leiden mag, bleibt dennoch die Menge der-

selben im Ganzen dieselbe, sie wird weder vermehrt, noch vermindert (N. 116.);

b. das Gesetz der Trägheit: Alle Veränderung der Materie (aus der Ruhe in Bewegung, oder aus der Bewegung in Ruhe, und wenn sie in Bewegung ist, in eine größere oder geringere Bewegung, oder aus einer Richtung in die andere) hat eine äußere Ursache, d. i. eine solche, die nicht in einem innern Sinn (in unsern Gedanken und unserm Willen) zu suchen ist, sondern in einer Materie liegen muß (N. 119);

c. das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung: In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Stößt nemlich ein Körper einen andern, so leidet er von dem letztern denselben Stoß, mit dem er diesen stößt (N. 121.).

Diese Sätze, so wie der (6, b.) können nicht aus der Erfahrung entspringen, weil sie allgemein und nothwendig sind (f. *a priori*), sondern machen mit noch einer Anzahl anderer zusammen eine eigene Wissenschaft aus, welche eben reine oder rationale Naturwissenschaft (*Physica pura f. rationalis*) heißt, und die aller empirischen oder Erfahrungsphysik zum Grunde liegt (C. 20 *). Wir sehen also hieraus, daß reine Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich sind, nur nicht wie sie möglich sind. Ob aber die Metaphysik, die auch aus synthetischen Sätzen *a priori* bestehen mußte (7), möglich sei, das scheint zweifelhaft zu seyn, nach dem, was Hume darüber gesagt hat, und nach dem schlechten Fortgang zu urtheilen, den sie seit mehreren tausend Jahren gemacht hat. Denn in der Mathematik kann man einen Euclid aufzeigen, und dem, der nach der Möglichkeit der reinen Mathematik fragt, antworten: hier ist sie vorhanden, und folglich muß sie möglich seyn. Aber in der Metaphysik kann man kein einziges Buch der Art aufweisen, und sagen: hier findet man etwas unumstößlich bewiesen, was kein Mensch aus der Erfahrung wissen kann, und nun kein Mensch mehr läugnen oder auch nur bezweifeln wird, z. B. daß ein Gott ist, u. s. w. (Pr. 55.).

11. Allein wenn es auch bisher noch keine feststehende Metaphysik gegeben hat, so ist es doch nicht zu läugnen, daß es metaphysische Sätze in der menschlichen Vernunft giebt, z. B. die Fragen nach der Freiheit des Willens, dem Daseyn Gottes, und der Unsterblichkeit der Seele. Diese Fragen sind von der Art, daß die Erfahrung sie nicht beantworten kann, die also wo anders her, als aus der Erfahrung ihre Auflösung erwarten. Man kann daher fragen: wie kommt die Vernunft auf diese Fragen? und wie sind sie zu beantworten? Wir sehen daraus, daß in einer jeden Vernunft eine natürliche Metaphysik (*metaphysica naturalis*) liegt, das heist eben, daß die Vernunft, wenn man auch alle Metaphysik aufgeben wollte, sich dennoch mit ihren obigen Fragen nicht abweisen läßt. Und so entsteht daher wieder die besondere Aufgabe:

Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?

d. i. wie entspringen obige Fragen aus der Vernunft eines jeden Menschen (M. I. 24, C. 21. Pr. 47.)?

12. Nun finden sich aber in jener natürlichen Metaphysik auch Widersprüche; denn der Eine behauptet, es giebt eine Freiheit des Willens, einen Gott, und eine Fortdauer nach dem Tode, der Andere läugnet alles dieses. Bei dieser Ungewissheit und diesen Widersprüchen dringt die Vernunft auf Entscheidung und Auflösung dieser Widersprüche, und es muß folglich entschieden werden können, ob man den Forderungen der Vernunft hierin Gnüge leisten könne oder nicht, und im letztern Falle, warum dieses nicht möglich sei. Diese Untersuchung würde folglich unfre Vernunftkenntnisse entweder erweitern, oder der Vernunft in Ansehung ihrer Wissbegierde Grenzen setzen, und folglich, auf eine oder die andere Art, eine wissenschaftliche Metaphysik liefern, von der also ebenfalls die besondere Aufgabe ist:

Wie ist die Metaphysik als Wissenschaft möglich? (M. I. 25. C. 22.)

13. Wenn wir also das Vermögen unsrer Vernunft untersuchen, und nachforschen, wie sie auf obige Fragen kömmt, und ob sie im Stande sei, sie zu beantworten, oder nicht, so muß nothwendig eine Wissenschaft daraus entstehen, welche Metaphysik heißet; und die Frage: wie ist sie möglich? wird mit unsrer allgemeinen Aufgabe zugleich mit aufgelöst. Gebraucht man aber die Vernunft, wie bisher, in Aufsehung dieser Fragen, ohne alle Prüfung ihres Vermögens und ihrer Grenzen, so bleibt sie in ewigem Streite mit sich selbst, und es entspringen daraus ents weder partheiische und einseitige Behauptungen, ohne Fundament, oder eine gefährliche Zweifelsucht (Scepticismus), weil man jenen einseitigen Behauptungen, die sich auf keine Prüfung des Vernunftvermögens gründen (und daher der Dogmatismus heißen), eben so scheinbare entgegensetzen kann, und daher endlich nicht weiß, woran man sich halten soll, folglich in eine unvermeidliche Zweifelsucht fallen muß (M. I. 26. C. 22).

14. Es ist schon *a priori* einzusehen, daß die wissenschaftliche Metaphysik nicht von großer Weitläufigkeit seyn kann, weil die Vernunft es bloß mit sich selbst zu thun hat. Beträfe diese Wissenschaft die Natur, so müßte sie so weitläufig seyn, als die Natur selbst unerschöpflich ist. Allein die Vernunft ist nur ein einzelnes Vermögen, deren Fragen über sich selbst und das, was sie *a priori* fragt, nebst der Beantwortung derselben begrenzt und nicht von großem Umfang seyn können. Es muß ohne große Weitläufigkeit können untersucht werden:

a. wie weit ihr Vermögen in Aufsehung der Erfahrung reicht;

b. wie groß ihr Umfang ist;

c. welches ihre Grenzen sind, oder wie weit sie über alle Erfahrung hinaus reicht, um Erkenntnisse hervorzubringen (M. 127. C. 25.).

15. Das ist es, was nun Kant in der Kritik der Vernunft hat leisten wollen, und was alles mit der

Auflösung der Aufgabe: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? und der darin enthaltenen 4 Fragen:

1. Wie ist reine Mathematik möglich?
2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
3. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?
4. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

geleistet wird. Um ihn aber zu folgen, und ihn wenigstens zu verstehen, muß man

a. thun, als wäre noch gar keine Metaphysik vorhanden, wie es sich denn auch wirklich so verhält, und als müßte also alles von vorn untersucht werden. Man muß sich folglich nicht durch die Versuche der Philosophen vor Kant irren lassen; sondern, ohne Anfangs mit ihm zu streiten, ganz nüchtern ihm folgen, seine Beweise prüfen, und sich bemühen, bei dem Sinne seiner Worte zu bleiben;

b. sich nicht abschrecken lassen, wenn auch zuweilen die Gegenstände die Untersuchung schwierig machen, und es schwer hält, sich anfänglich alles leichtvoll zu denken; oder wenn auch diese oder jene Behauptung einer bisherigen Vorstellung zuwider laufen, oder der Vernunft zu widerstehen scheinen sollte (M. I. 28. C. 23.).

II.

16. Practische Aufgabe der reinen Vernunft. Hierunter versteht Kant diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten sind, die die Vernunft, in so fern sie es mit der Willensbestimmung *a priori* zu thun hat, aufgeben kann. Nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie kann nemlich der Wille nicht etwa bloß dadurch zum Wollen bestimmt werden, daß ich von irgend einem Gegenstande, nach dessen Besitz und Genuß ich trachten könnte, einsehe, es dient zu meinem Wohl; denn alsdann wäre weder meine Gesinnung, aus der mein Streben darnach entspringe, noch mein Streben selbst moralisch, sondern bloß egoistisch. Denn, gesetzt, ich nähme

auch dabei auf die Wohlfahrt meiner Nebenmenschen Rücksicht, so wäre doch nicht diese, sondern meine eigene Wohlfahrt, mein letzter Zweck, und ich thäte Andern nur wohl um mein selbst willen, welches nicht moralisch sondern egoistisch wäre. Die für Andere noch so wohlthätige Handlung würde sogleich aufhören, und unterbleiben, wenn sie mit meinem Wohl in keinem Zusammenhange weiter stände, oder demselben wohl gar zuwider wäre. Sollte aber die Wohlfahrt andrer der letzte Zweck meiner Thätigkeit seyn, so wäre immer die Frage warum? Warum sind Andere besser als ich, warum soll ich ihrer Wohlfahrt die meinige nachsetzen? Nennt man das aber edel und tugendhaft gefinnt seyn, so fragt sich: wenn bin ich tugendhaft? Du magst nun hierauf antworten, wenn du deine Wohlfahrt, oder wenn du Anderer Wohlfahrt beförderst, so sind wir in beiden Fällen wieder auf der Stelle, von der wir ausgingen, denn im ersten Fall handelst du egoistisch oder selbstsüchtig, und im andern frage ich: warum bist du thöricht genug, Anderer Wohlfahrt die deinige aufzuopfern?

17. Nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie ist es nun zwar das Sittengesetz, durch welches die Vernunft den Willen, aber ganz rein *a priori*, zum wollen bestimmt, das heißt, nach welchem sich die Vernunft unabhängig von allem Einfluß der Erfahrung durch den Willen äußert. Dieses Sittengesetz wird nemlich nicht irgend wozu, sondern um sein selbst willen erfaßt, und besteht in der Allgemeinheit und (moralischen) Nothwendigkeit derjenigen Sätze, die den Willen bestimmen (der Maximen). Die Allgemeinheit einer solchen Maxime besteht aber darin, daß sie Willensbestimmung eines jeden Willens seyn soll, und die moralische Nothwendigkeit darin, daß das Gegentheil derselben, als Grundsatz der Willensbestimmung eines jeden Willens, entweder nicht denkbar ist, oder doch nicht gewollt werden kann. Wenn wir das Sittengesetz übertreten, so machen wir nur jedesmal eine Ausnahme für uns, und können weder wollen, noch sogar es uns jedesmal als möglich denken, daß alle Menschen so handeln sollen.

18. Allein wenn wir auch das Sittengesetz auf das vollkommenste und bloß um desselben willen erfüllen, so wäre dennoch unser vernünftiger Wille noch nicht befriedigt. Denn wir sind bedürftige Wesen, die nicht von sich selbst abhängen, und daher Wünsche haben, deren Befriedigung nicht bei ihnen selbst steht. Stünde es in unsrer Gewalt, unsre Wünsche zu erfüllen, so fragt sich: wann würden wir sie erfüllen, vorausgesetzt daß wir immer vollkommen sittlich gut gefunt wären und handelten? Antwort: wir würden nichts anders wollen, als was dieser vollkommensten Sittlichkeit nach zur Befriedigung unsrer Bedürfnisse erlaubt wäre; es wollen, und den Willen unbefriedigt lassen, wäre aber ein Widerspruch. Daraus folgt, daß wir neben dem Sittengesetze noch eine andre Willensbestimmung haben, die uns unsre Natur auflegt, die wir zwar dem Sittengesetze nachsetzen, aber nicht ganz aufgeben können, nemlich die Befriedigung unsrer Bedürfnisse und daraus entspringenden Wünsche. Die vollkommenste Erfüllung des Sittengesetzes von bedürftigen Wesen heißt Tugend, und die vollkommenste Befriedigung ihrer dem Sittengesetze nicht zuwiderlaufenden Wünsche heißt Glückseligkeit. Tugend und Glückseligkeit sind also zusammen der letzte Zweck des Willens eines bedürftigen Wesens, folglich das höchste Gut des Menschen, d. i. dasjenige, wonach zu trachten, ihm seine Vernunft aufgiebt. Die (allgemeine) practische Aufgabe der reinen Vernunft, die alle besondern practischen Aufgaben in sich schließt, ist:

strebe nach dem höchsten Gut.

(Pr. 225.)

19. Anmerk. Die beiden Aufgaben, die wir jetzt betrachtet haben, entspringen also zwar aus einerlei Vermögen, nemlich aus der Vernunft, in so fern sie unabhängig von aller Erfahrung Erkenntniß hervorbringt, oder den Willen bestimmt; allein sie sind in so fern von einander unabhängig, daß die erste bloß das Erkennen *a priori*, die andere das Wollen *a priori* betrifft. Nun ist die Verknüpfung der beiden Elemente des höchsten Guts, Tugend und

Glückseligkeit, synthetisch, auch kann ich diese Verknüpfung nicht durch mich selbst hervorbringen, daher entstehen wieder über diese Aufgabe die speculativen Fragen: ob es möglich ist? und, wie es möglich ist? welches eigentlich Aufgaben der reinen speculativen Vernunft sind, die aber aus dem Schoofse der practischen Vernunft entspringen, nur aus *Datis* der practischen Vernunft aufgelöst werden können, und daher zur Critik der practischen Vernunft gehören, s. übriges Gut, höchstes.

Kant. Crit. der reinen Vern. Einl. VI. S. 19 — 24.

Deff. Prolegom. §. 4. S. 33. §. 5. S. 41 — 43.

Deff. Metaphyl. Anfangsgr. der Naturwiss. 3. Hauptst. Lehrf. 2. B. 4. S. 116. 119. 121.

Deff. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. V. S. 225.

Lambert. Organon. Diavoiol. §. 156. 163.

Aufklärung.

Die Befreiung von Vorurtheilen (U. 158.). Das ist die objective Bedeutung des Worts. Ein Vorurtheil ist nemlich der Hang, sich mit seiner Vernunft leidend zu verhalten, oder das Urtheil Andrer zu seinem Urtheil zu machen. Dann urtheilt etwas anders vorher, ehe die Vernunft selbst urtheilt, und das darauf folgende Urtheil der Vernunft ist dann nicht ihr eigenes, sondern dieses fremde Urtheil, das ihr ein Andrer vorschreibt, und ihr daher gleichsam ein Gesetz aufdringt, wie sie urtheilen soll. Die Befreiung der Vernunft von diesem Hang, in ihrem Urtheilen so zu verfahren, oder einem fremden Gesetz zu folgen, heist die Aufklärung.

2. Die Aufklärung ist zwar in Thesi leicht, das heist, wenn man die Befreiung an und für sich selbst betrachtet, ohne auf das zu sehen, was sie voraussetzt, so ist nichts leichter, als das die Vernunft sich selbst das Gesetz gebe, und sich dasselbe von nichts anderm aufdringen lasse, sich kein Urtheil vorschreiben lasse, sondern selbst aus eigener Einsicht urtheile, so lange sie innerhalb ihren Schranken bleibt, und nicht wissen will,

was sie nicht wissen kann. Aber in Hypothese ist die Aufklärung eine schwere und langsam auszuführende Sache, d. h. wenn man auf die Bedingungen sieht, unter welchen die Aufklärung allein möglich ist. Denn

a. es ist kaum zu verhüten, daß die Vernunft nicht immer darnach streben sollte, Dinge zu erfahren, die sie nicht wissen kann, z. B. wie es jenseit des Grabes mit den Menschen aussehen mag, oder auch in der Geisterwelt;

b. es wird auch nie an Menschen fehlen, die mit viel Zuversicht versprechen, daß sie die Wißbegierde der Vernunft befriedigen wollen.

Es muß folglich nothwendig schwer seyn, die Vernunft dahin zu bringen, oder sie dabei zu erhalten, daß sie innerhalb ihrer Grenzen bleibe, und sich keine Erkenntniß des Ueberfinnlichen aufschwätzen lasse. Dies Negative in der Denkungsart zu erhalten, und öffentlich zu äußern, nemlich nicht über die Grenzen des Wißens hinausgehen zu wollen, und sich nicht vorurtheilen zu lassen, macht die eigentliche Aufklärung aus, und ist sehr schwer (U. 158.*).

3. Der Name Aufklärung drückt wörtlich das Bemühen aus, etwas klar zu machen; er ist daher sehr schüchlich gewählt, denn alle Befreiung vom Hang, sich mit seiner Vernunft leidend zu verhalten, hängt davon ab, daß man sie immer in Thätigkeit erhalte, sich jede Erkenntniß von einem Gegenstande klar zu machen, in sich alles aufzuklären.

4. Dasjenige Vorurtheil, das sogar den wesentlichen Gesetzen des Verstandes zuwider ist, d. i. der Aberglaube (f. Aberglaube) heißt vorzugsweise (*in sensu eminenti*) ein Vorurtheil. In diesem Sinne kann man auch sagen: die Aufklärung ist die Befreiung vom Aberglauben. Denn der Aberglaube versetzt in Blindheit, weil wider die Gesetze des Verstandes erkennen, ganz im Finstern tappen heißt. Ja der Aberglaube fordert sogar Blindheit zur Obliegenheit, indem er verlangt, daß wir die Vernunft unterwerfen sollen. Das heißt, der Aberglaube macht das Bedürfnis von etwas anderm, als unsrer Vernunft, gelehrt zu werden, also sich mit seiner

Vernunft leidend (passiv) zu verhalten, vorzüglich kenntlich. Und die Befreiung von diesem Bedürfnisse heist eben **Aufklärung**. Nun betrifft aber aller Aberglaube eigentlich das Ueberfinnliche und unsern Zusammenhang mit demselben, und in diesem Sinne bestehet die wahre Aufklärung darin, daß man die Mittel zur moralischen Gesinnung nicht statt der Gesinnung selbst gelten lasse, und moralisch fest daran halte, daß man nur durch die letztere allein Gott unmittelbar wohlgefalle (R. 275.).

5. Und so ist Aufklärung, im subjectiven Sinn des Worts, die *Maxime*, jederzeit selbst zu denken. Wer nemlich die Regel hat, jederzeit selbst zu denken, d. i. den obersten Probiestein der Wahrheit nie in etwas andern, als in sich selbst, nemlich in seiner eigenen Vernunft zu suchen, der ist aufgeklärt, dem fehlt es nicht an Aufklärung. Ein aufgeklärter Mann ist also nicht derjenige, der eine Menge von Kenntnissen besitzt, oder sehr gelehrt ist, viel gelernt hat. Denn wenn dieser alle seine Kenntnisse nur in seinem Gedächtnisse aufsammlt, und nie selbst darüber gedacht, sondern sie vielmehr auf Autorität angenommen hat, so ist er voll Vorurtheile, und vielleicht voll Aberglauben, und folglich fehlt es ihm gänzlich an Aufklärung. Die Aufklärung bestehet nicht in dem, was man durch das Erkenntnißvermögen aufgesammelt hat, sondern in der Art, wie man das Erkenntnißvermögen überhaupt gebraucht, daß man nemlich den negativen Grundsatz hat, sich nicht von andern so vordenenken zu lassen, daß man ihnen bloß nachbete, sondern daß man selbst denke (M. 1786. 329).

6. Die Probe, ob man über etwas aufgeklärt sei, bestehet darin, daß man sich selbst frage, ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsätze seines Vernunftgebrauchs zu machen? z. B. wer, unbekümmert um den moralischen Werth seiner Gesinnungen und seines Lebens, glaubt, er werde Gott schon dadurch wohlgefällig, daß er an Christum und sein Verdienst glaube, das h. Abendmal ge-

niesse und fleißig bete; der frage sich nur, wenn er wissen will, ob er hietin gehörig aufgeklärt sei, warum er das annehme? Gesetzt er fände, daß er es deswegen annehme, weil er es von Kindheit an so geglaubt, immer so gehört, und daß er seine Fehltritte vor Gott dadurch gut zu machen denke; so frage er sich nur: ob er auch nach solchen Gründen jederzeit, z. B. auch in seinem Gewerbe, verfahren könne, ob auch da und überall das immer anzunehmen sei, was er von Kindheit an geglaubt und immer so gehört, und daß er seine Fehler in seiner Arbeit wodurch anders gut zu machen denke, als durch wirkliche Verbesserung der Arbeit? so wird er gleich gewahr werden, daß er im Aberglauben steckt, weil sein Grund nicht allenthalben anzuwenden ist. Gesetzt ferner, es bilde sich Jemand ein, er fühle in sich den Gnadenbeistand Gottes zum Guten; so würde hieraus folgen; daß man das Gefühl der Vernunft, die es unmöglich findet, den übernatürlichen Beistand Gottes zu erkennen, vorziehen müsse. Ein solcher Mensch frage sich also nun selbst: ob er wohl in allen Fällen, z. B. auch in seinen Nahrungsgeschäften, nicht weiter der Vernunft oder seinem Verstande und seinem Nachdenken, sondern seinem Gefühle folgen wolle? so wird er das gewiß nicht können, und gewahr werden, zumal wenn in schwierigen Fällen seiner Nahrungsgeschäfte er weder aus noch ein wissen sollte, daß sein Gnadengefühl lauter Schwärmerei ist. Man braucht also hier nicht große theologische oder philosophische Kenntnisse, um jene Meinungen von Gnadenmitteln und Gnadenwirkungen aus Gründen zu widerlegen, welche von diesen Gegenständen selbst hergenommen oder objectiv sind, sondern jene Probe wird uns schon zurecht weisen können. Sich dieser Probe bedienen, heißt aber, sich seiner eigenen Vernunft bedienen, oder die Handlungsregel haben, sie in allem seinen Denken und Thun wirksam zu erhalten. Wer sich also dieser Probe bedient, der hat den Willen, sich aufzuklären, und wer bei dieser Probe findet, daß seine Gründe, warum er etwas annimmt, und die Regeln die daraus folgen, ihn als allgemeine vernünftige Grundsätze dienen können, der ist wirklich aufgeklärt, gesetzt, daß es ihm auch an vielen Kenntnissen mangelt.

7. In einzelnen Subjecten Aufklärung durch Erziehung zu gründen, ist leicht; man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu der Ueberlegung zu gewöhnen, ob ihre Gründe, oder daraus fließenden Regeln, allgemeine Grundsätze ihres Vernunftgebrauchs werden können. Ein ganzes Zeitalter, oder alle Menschen einer Zeit aufzuklären, ist sehr langwierig und schwer, denn es finden sich viele äußere Hindernisse, welche jede Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren. So kann die Landesreligion der Aufklärung entgegen seyn, und die bürgerliche Aufrechthaltung derselben sie verbieten, z. B. durch Inquisition; auch müssen Eltern selbst aufgeklärt seyn, deren Kinder aufgeklärt werden sollen, weil das Ansehen der Eltern sonst ein großes Hinderniß der Aufklärung ist, und viele Vorurtheile aus dieser Quelle ihren Ursprung nehmen.

8. Kant hat eine eigene Abhandlung über die Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung, geschrieben (B. Monatschrift. IV. B. 6. St.), deren Hauptmomente ich hier angeben will.

I. Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben Mangel der Entschliessung und des Muths ist. Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen (d. i. selbst zu denken), ist die Maxime der Aufklärung.

II. Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum viele Menschen gern Zeit Lebens unmündig bleiben, nachdem sie die Natur schon längst für mündig erklärt hat.

III. Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Gewohnheit gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten.

IV. Dafs aber ein Publikum sich aufkläre, ist eher möglich; ja, wenn man ihm nur Freiheit läßt, unausbleiblich. Denn es werden sich immer einige Selbstdenkende finden, welche die Maxime selbst zu denken

um sich her verbreiten. Aber ein Publikum kann nur langsam zur Aufklärung gelangen, weil, wenn es einmal unter das Joch der Unmündigkeit gebracht ist, es hernach selbst diejenigen, die es befreien wollen, zwingt, dieses Joch zu tragen.

V. Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit, von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frey seyn, der Privatgebrauch aber darf öfters sehr enge eingeschränkt seyn. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft ist der, den Jemand als Gelehrter von ihr vor der ganzen Lesewelt macht; der Privatgebrauch derselben ist der, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten von ihr machen darf.

VI. Wollte aber eine Gesellschaft sich eidlich unter einander verpflichten, in gewissen Dingen bei einer einmal festgesetzten Einsicht und Ueberzeugung zu bleiben, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder und das unter ihnen stehende Volk zu führen; so ist ein solcher Vertrag null und nichtig. Denn er wäre geschlossen, um auf immer alle weitere Aufklärung in diesen Dingen vom Menschengeschlecht abzuhalten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung im Fortschreiten bestehet. So etwas kann ein Volk nicht über sich selbst festsetzen, und also auch kein Monarch seinem Volke als Gesetz vorschreiben.

VII. Wir leben jetzt in keinem aufgeklärten Zeitalter, wohl aber in einem Zeitalter der Aufklärung. Noch fehlt sehr viel daran, daß sich die Menschen ihres eigenen Verstandes, ohne Leitung eines Andern (Symbole) in Religionsfachen bedienen könnten.

VIII. Ein Fürst (wie Friedrich), der erklärt, daß er es für Pflicht halte, und nicht als Toleranz ansehe, dem Menschen in Religionsdingen nichts vorzuschreiben, verdient als ein solcher gepriesen zu werden, der, wenigstens von Seiten der Regierung, die Menschen für mündig erklärte.

IX. Der Hauptpunct der Aufklärung ist aber vorzüglich die Religion, aber auch in Ansehung der Gesetzgebung hat es keine Gefahr, wenn die Regierung den Unterthanen erlaubt, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch in Rücksicht derselben zu machen.

X. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vortheilhaft, und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken. Denn wenn die Regierung zu ohnmächtig ist, um das Volk in Schranken zu halten, so muß sie die Aufklärung hindern: ist sie aber mächtig genug, und darf sie sich vor dem Volke nicht fürchten, so darf sich auch die Freiheit des Geistes ausbreiten. Wenn die Natur den Hang und Beruf zum freien Denken ausgewickelt hat, so wirkt es auch auf die Sinnesart des Volks, dieses wird nach und nach der Freiheit zu handeln würdiger, und endlich wirkt es sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es dann zuträglicher findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln.

Kant. Crit. Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 158 f.

Deff. Reli. innerh. der Grenz. IV. Stück. II. Th. §. 3. S. 275.

Deff. Abh. Was heißt: sich im Denken orientiren, in der Berlin. Monatschr. 1786. S. 329 *)

Deff. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Berlin. Monatschr. IV. B. 6. St.

Auflösung.

Solution, solutio, diffolution. Diesen Namen führet der chemische Einfluß der ruhenden Materien auf einander, so fern er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat. (N. 95.). So wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewasser aufgelöst, d. h. das Silber verbindet sich mit dem salpeterhalbsauren Gas aus der Salpetersäure, wodurch die Verbindung der Theile des Silbers aufgehoben wird, und eine Trennung derselben entsteht, welches eben die chemische

C c 2

Wirkung des Scheidewassers auf das Silber ist, und Auflösung heißt.

2. Da hierbei der vorige Zusammenhang der Theile getrennt werden, und also ein Körper in die Zwischenräume des andern eindringen muß, welches einen flüssigen Zustand des eindringenden Körpers voraussetzt, so muß bei jeder Auflösung wenigstens der eine Körper flüssig seyn. Daher der chemische Grundsatz: *corpora non agunt, nisi fluida*, die Körper wirken nicht chemisch auf einander, wenn sie nicht flüssig sind (Gehler phys. Wörterb. Art. Auflösung).

3. Wenn alle und jede Theile zweier specifisch verschiedenen Materien in derselben Proportion wie die Ganzen mit einander vereinigt werden, so ist die Auflösung absolut vollkommen, oder vollständig, und kann auch die chemische Durchdringung genannt werden. Aus dergleichen absoluten Auflösungen entstehen durchsichtige Körper, z. B. das Glas aus einer absoluten Auflösung der Erden durch Alkalien auf dem trocken'n Wege, d. i. durch Schmelzung, wo einer oder beide Körper erst durch Feuer flüssig gemacht werden (N. 95).

4. Alle Auflösungen sind Wirkungen der Anziehung zwischen den Theilen der Körper, Wirkungen der Attraction bei der Berührung, folglich nimmt die Kraft der Auflösung mit der vermehrten Summe der Berührungspuncte in den Oberflächen der aufgelösten Theilchen der Materie zu f. Anziehungskraft. Wenn Auflösung erfolgen soll, so muß die Anziehung zwischen den Theilen verschiedener Körper stärker seyn, als der Zusammenhang der Theile jedes Körpers unter sich, und die repulsiven Kräfte der Theile beider Materien gegen einander, zusammengekommen sind.

5. Ob die auflösenden Kräfte, die in der Natur wirklich anzutreffen sind, eine vollständige Auflösung zu bewirken vermögen, mag aber unausgemacht bleiben, weil das in die empirische Chemie gehört. Es fragt sich hier nur, ob eine solche absolute Auflösung auch nur denkbar sei. Nun ist offenbar, daß, so lange die Theile einer aufgelösten Materie noch Klümpchen (*moleculae* f. Atomen)

sind, die Auflösung derselben nicht minder möglich sei, als die Auflösung der größern Theile war. Ja, die Auflösung muß wirklich so lange fortgehen, wenn die auflösende Kraft bleibt, bis kein Theil mehr da ist, der nicht aus dem Auflösungsmittel (s. Auflösungsmittel) und der aufzulösenden Materie, in der Proportion, darin beide zu einander im Ganzen stehen, zusammengesetzt wäre. Weil es also in solchem Falle keinen Theil von dem Volumen der Auflösung geben kann, der nicht auch einen Theil des Auflösungsmittels enthielte, so muß dieses, als ein ununterbrochen zusammenhängendes Ganzes (Continuum) das Volumen ganz erfüllen. Eben so, weil es keinen Theil eben desselben Volumens der Auflösung geben kann, der nicht einen proportionirlichen Theil der aufgelöseten Materie enthielte, so muß dieses auch als ein Continuum den ganzen Raum, der das Volumen der Mischung ausmacht, erfüllen. Wenn aber zwei Materien, und zwar jede derselben ganz einen und denselben Raum erfüllen, so durchdringen sie einander. Also würde eine vollkommen chemische Auflösung eine (chemische) Durchdringung der Materien seyn, welche dennoch von der mechanischen gänzlich unterschieden wäre. Bei der mechanischen Durchdringung wird nemlich gedacht, daß bei der größern Annäherung bewegter Materien die repulsive Kraft der einen die der andern gänzlich überwiege, so daß sie die Ausdehnung der einen oder beider auf nichts bringen könne. Bei der chemischen Durchdringung hingegen bleibt die Ausdehnung, nur daß die Materien nicht aufser einander, sondern in einander einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemäßen Raum einnehmen. Man nennt dieses die Intusufception der Materien. Gegen die Möglichkeit dieser vollkommenen Auflösung und also der chemischen Durchdringung ist schwerlich etwas einzuwenden, obgleich sie eine vollendete Theilung ins Unendliche enthält. Diese vollendete Theilung ins Unendliche faßt in diesem Falle keinen Widerspruch in sich, weil die Auflösung eine Zeit hindurch continuirlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Zunehmung der Geschwindigkeit (Acceleration) geschieht. Ueber-

dem wächst die Summe der Oberflächen der noch zu theilenden Materie, so wie die Theilung zunimmt, folglich auch die anziehende Kraft der Flächen, und dadurch die Schnelligkeit der Auflösung, und da die auflösende Kraft continuirlich wirkt, so wird die gänzliche ins Unendliche gehende Auflösung in einer anzugebenden endlichen Zeit vollendet. Die Unbegreiflichkeit einer solchen chemischen Durchdringung zweier Materien ist auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu schreiben. Wollte man aber diese vollständige Auflösung nicht zugeben, so muß man annehmen, sie gehe nur so weit, bis gewisse kleine Klümpchen (*moleculae*, Atomen) der aufzulösenden Materie in dem Auflösungsmittel in gesetzten Weiten von einander schwimmen. Dann kann man aber nicht den mindesten Grund angeben, warum diese Klümpchen nicht gleichfalls aufgelöst werden. Wollte man sagen, das Auflösungsmittel wirke nicht weiter; so mag das in der Natur, so weit die Erfahrung reicht, auch seine Richtigkeit haben. Es ist hier aber die Rede von der Möglichkeit einer auflösenden Kraft, die auch jedes noch nicht aufgelösete Klümpchen auflöse, bis die Auflösung vollendet ist.

6. Das Volumen, was die Auflösung einnimmt, kann der Summe der Räume gleich seyn, welche die einander auflösenden Materien vor der Mischung einnahmen. Es kann aber auch kleiner oder größer seyn, nachdem die anziehenden Kräfte gegen die zurückstossenden im Verhältnisse stehen. Dieses kann auch allein einen hinreichenden Grund angeben, warum die aufgelösete Materie sich durch ihre Schwere nicht wiederum vom auflösenden leichtern Mittel scheide. Denn die Anziehung des letztern, da sie nach allen Seiten gleich stark geschiehet, hebt ihren Widerstand selbst auf. Wollte man eine gewisse Klebrigkeit im Flüssigen annehmen, welche die Theile der andern Materie damit verbinde, so stimmt das nicht mit der großen Kraft zusammen, die dergleichen aufgelösete Materien, z. B. die Säuern, mit Wasser verdünnt, auf metallische Körper ausüben, an die sie sich nicht bloß anlegen, wie

es bei einer klebrichten Materie, in der sie bloß schwimmen, geschehen müßte, sondern die sie mit einer großen Anziehungskraft von einander trennen, und im ganzen Raume des Auflösungsmittels verbreiten.

7. Es ist problematisch, ob die Kunst chemische Auflösungskräfte, die eine vollständige Auflösung bewirken, in ihrer Gewalt habe oder nicht. Allein demohngeachtet könnte sie die Natur in ihrer vegetabilischen und animalischen Operation beweisen. Vielleicht daß sie dadurch Materien erzeugt, die, ob sie zwar gemischt sind, doch keine Kunst wiederum scheiden kann. Diese chemische Durchdringung könnte auch selbst da angetroffen werden, wo die eine beider Materien durch die andere eben nicht getrennt und im buchstäblichen Sinne aufgelöst wird, so wie etwa der Wärmestoff die Körper durchdringt. Denn, wenn sich der Wärmestoff etwa nur in die leeren Zwischenräume der Materie, die er erwärmt, theilte, so würde die feste Substanz selbst kalt bleiben, weil diese nichts von ihm einnehmen könnte. Auch könnte man sich sogar einen scheinbarlich freien Durchgang gewisser Materien durch andere auf solche Weise denken, z. B. der magnetischen Materie. Die magnetische Materie bedürfte dann nicht solcher offenen Gänge und leeren Zwischenräume im Eisen, wie Euler annimmt. Und so vermeiden wir auch hier das absolut Leere in der Naturwissenschaft. Es ist also nicht nöthig, mit Gehler Haarröhrchen anzunehmen, um das Eindringen des flüssigen Körpers in des festen innern Theile zu erklären.

Kant. metaphys. Anfangsgr. der Naturwiss. Allg. Anmerk. zur Dynamik. 4. S. 95. ff.
Gehler. phys. Wörterb. Art. Auflösung.

Auflösungsmittel,

auflösendes Mittel, auflösendes Medium, Menstruum, *menstruum*, *menstrue*, heißen diejenigen Körper, welche andere aufzulösen geschickt sind; vornehmlich nennt man die flüssigen so, welche man zur Auflösung der festen gebraucht. Bei jeder Auflösung wirken ei-

408 Auflösungsmittel. Aufmunterung. Aufruhr.

gentlich beide Körper in einander, der aufgelösete Körper löset jederzeit auch das Menstruum auf. Man muß daher mit dem Wort Auflösungsmittel nicht den falschen Begriff verbinden, als ob das Auflösungsmittel sich allein thätig, und der feste Körper oder die aufzulösende Materie nur leidend verhielte. Sie wirken beide in einander. Bisweilen sind beides flüssige Körper, und dann ist es gar nicht mehr schicklich, den einen als Auflösungsmittel, den andern als aufgelöstwerdenden zu betrachten. Wenn hingegen der eine fest ist, so muß der flüssige den stärkern Zusammenhang seiner Theile trennen, und in dieser Rücksicht etwas mehr thun, als in jener. Hier ist es sehr schicklich, den flüssigen das Auflösungsmittel zu nennen man muß nur nicht vergessen, daß der feste Körper ebenfalls wirkt, und das Menstruum auflöset (Gehler Art. Auflösung. K. 98).

2. Der Name Menstruum kommt von dem Wahn der Alchymisten her, daß eine vollkommene Auflösung einen philosophischen Monat, oder 40 Tage Zeit erfordere. (Gehler. Art. Auflösungsmittel).

Kant. metaphys. Anfangsgr. der Naturw. Allgem. Anmerk. zur Dynam. 4. S. 96 ff.

Gehler. phys. Wörterb. Art. Auflösung und Auflösungsmittel.

Aufmunterung,

excitatio, encouragement. Die Erweckung der Thätigkeit eines vernünftigen Wesens, so daß es dadurch bewogen wird, einem gewissen Zwecke nachzustreben. Zur Aufmunterung, sittlich gut zu handeln, dienen unter andern Beispiele. Sie setzen nemlich die Thunlichkeit dessen außer Zweifel, was das Gesetz gebietet; und machen das anschaulich, was die practische Regel allgemeines ausdrückt, wodurch das vernünftige Wesen bewogen wird, dem Beispiele zu folgen und auch sittlich gut zu handeln.

Kant. Grundl. zur Metaph. der Sitten. II. Abschn. S. 30.

Aufruhr.

S. Rebellion.

Auftand.

S. Rebellion.

Augenblick.

S. Zeit.

Ausdehnung,

Extension, extensio, extension, etendue, expansion. So heist in der Geometrie der Raum, und in der Chronometrie die Zeit, die eine stetige Gröfse (*continuum*) einnimmt. Dieser Raum, oder diese Zeit, gehört zur reinen Anschauung, die *a priori*, oder auch dann noch als eine blofse Form der Sinnlichkeit im Gemüth statt findet, wenn die empirische stetige Gröfse, die ihn einnahm, nicht mehr vorhanden ist. Man mufs folglich unter Ausdehnung nichts anders als die Oerter in einer Anschauung verstehen, in welcher die Theile einer empirischen stetigen Gröfse sich befinden, und welche Oerter ebenfalls zusammen eine stetige Gröfse ausmachen, die aber nicht weiter zufällig, sondern nothwendig da ist. In dieser Ausdehnung wird nun nichts angetroffen, was zur Empfindung gehört, folglich ist sie rein, und zwar eine reine Anschauung (C. 35. 66.). In dieser weitern Bedeutung des Worts sagt man: die Mathematik des Ausgedehnten *mathefis extensorum*.

2. Man kann in dieser Ausdehnung, mithin auch in den empirischen Gröfsen, die sie enthält (d. i. einer solchen, die mit Empfindung verbunden ist, und Körper, äufsere Erscheinung, Materie, erfüllter Raum heist), nichts als blofse Verhältnisse erkennen, nemlich der Oerter derselben: ob z. B. diese Oerter neben einander, oder über einander, oder nach einander liegen. Die Ortveränderung setzt schon etwas voraus, das in dem Ort ist. Wenn aber der Geometer in Gedanken einen Punct sich bewegen läfst, um dadurch eine Linie zu erzeugen, oder eine Linie, um dadurch eine Fläche zu erzeugen, oder eine Fläche,

um dadurch einen Raum zu erzeugen, so setzt das nichts voraus, sondern ist die reine Erzeugung des (leeren, absoluten) Raums selbst. Man nennt das die reine Construction durch Bewegung. Man denke sich nemlich einen Punct, der sich fortbewegt, ein solcher Punct ist aber kein Körper, auch kein Repräsentant eines Körpers, sondern der Uranfang aller Ausdehnung. Wenn sich nun dieser Punct fortbewegt, so entsteht ein Element der Ausdehnung nach dem andern in meiner Vorstellung, und so die Ausdehnung nach Einer Dimension, oder eine Linie in stetigem Zusammenhange. Der Punct hat nemlich nicht etwa einen Weg durchlaufen, und müßte Spuren von sich zurücklassen, wenn die Linie vorhanden seyn sollte, sondern man muß thun, als wenn noch kein Raum da wäre, weil er erst auf diese Weise erzeugt wird; und dieses ist auch in der That der Fall, ob es gleich in der Erfahrung mit solcher Schnelligkeit und dunkeln Bewußtseyn vor sich gehet, daß es uns vorkömmt, als ob der Raum wirklich außer uns vorhanden wäre. Eben so verhält es sich mit Erzeugung der Fläche, wenn sich die Linie nicht nach der Länge, sondern nach der Queere fortbewegt, und mit dem Raum, wenn sich die Fläche so fortbewegt, als wenn sie senkrecht auf einer geraden Linie aufgerichtet, nach der Richtung derselben fortginge. Zur Bewegung eines Objects im Raum muß also schon Raum vorhanden seyn, und diese Bewegung gehört folglich nicht in die Geometrie; überdem kann auch nicht *a priori*, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden, daß etwas beweglich sei. Aber Bewegung als Beschreibung (oder Erzeugung) eines Raums ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannichfaltigen (einer solchen, die nach und nach geschieht) in der äußern Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft (oder diejenige, welche das Object der Anschauung erzeugt) und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transcendentalphilosophie (welche von der Erzeugung der Vorstellungen *a priori* handelt), indem durch diese Erzeugung die Ausdehnung und die ganze Geometrie,

als reine Wissenschaft möglich wird. Schultz (Anfangsgründe der reinen Mathesis, von I. Schultz. Königsberg. 1793) hat einen Versuch gemacht, die reine Bewegung aus der Geometrie herauszuschaffen. Es ist zu verwundern, daß dieser sonst so gründliche Kenner der kritischen Philosophie dennoch den richtigen Begriff der reinen transcendentalen Bewegung verkannt hat, die aus der Geometrie nicht verbannt werden kann, weil sie in derselben zu Hause (*conceptus domesticus*) ist. Seine Geometrie zeigt daher allerdings von großem Scharffinn, aber sein Unternehmen kann ihm nicht gelungen seyn, und wenn es den Schein hat, so liegt es vielleicht darin, daß die ersten beiden Lehrsätze aus Begriffen, und nicht aus Construction der Begriffe bewiesen sind. *Quod pace tanti viri dixerim!* (C. 155*).

3. Nach den Vorstellungen der Philosophen vor Kant ist die Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke eine Eigenschaft, die an dem Körper auch unabhängig von unserm Vorstellungsvermögen vorhanden ist, so daß, wenn auch kein Wesen mit einem solchen Vorstellungsvermögen, als wir haben, vorhanden wäre, es dennoch in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnte Dinge gäbe. Dieses behauptete Cartesius (*Princip. Philos. P. II. I.*). Sein Grund ist theologisch, weil Gott uns sonst betrüge, welches sich von Gott nicht denken lasse. Dieser Grund fällt aber gänzlich über den Haufen, wenn man bedenkt, daß die Erkenntniß ja nichts weiter ist, als die Beziehung unsrer Vorstellungen auf einen Gegenstand, der selbst vermittelt des Erkenntnißvermögens, (nämlich der productiven Einbildungskraft, obwohl vermittelt einer Affection des Gemüths und eines dadurch gelieferten Stoffs, dessen weiterer Ursprung unerklärbar ist) erzeugt wird. Dahingegen Cartesius sich diese Gegenstände als Dinge an sich (f. An sich) dachte, die vor dem Wirken des Erkenntnißvermögens so vorhanden wären, wie wir sie anschauen. Wir wissen also nur nicht, was uns afficirt (f. Afficiren) und verursacht, daß wir empfinden, welches letztere ohne allen Zweifel nicht unsere eigene Wirkung ist. Denn es ist nicht in unserer Gewalt, zu machen, daß wir jene Empfindung haben und

nicht diese; sondern dieses hängt von etwas ab, was nicht unser Oemüth ist. Allein was dieses sei, zu wissen, das liegt jenseits der Grenze aller sinnlichen Erkenntniß, und ist daher für Wesen, die bloß sinnlich erkennen, oder deren Erkenntniß nur auf Erfahrung eingeschränkt ist, nicht möglich. Denn gesetzt, wir könnten erkennen, was das sei, was uns afficirt, welches auch wirklich in der Erfahrung der Fall ist, z. B. wenn uns eine Hand berührt, oder eine schöne Gegend in die Augen fällt, so ist doch dieses wieder eine Erkenntniß vermittelt der Sinne, und es ist von ihr wiederum die Frage: was ist das, was uns afficirt, wenn uns z. B. eine Hand berührt? denn die Hand selbst ist ausgedehnt und folglich im Raum, folglich eine sinnliche Vorstellung, die außer unsrer Vorstellung nicht als ausgedehnt vorhanden seyn kann. Wenn also Cartesius eine andere Erkenntniß von Gott verlangte, nemlich die des Dinges an sich, vorausgesetzt, daß die Körper keine wirklichen Dinge an sich sind; so verlangte er etwas, wovon wir im Grunde nicht einmal einen Begriff haben, sondern worauf uns bloß die Beschaffenheit unsers Verstandes hinleitet. Der Verstand denkt nemlich die Afficirung als Wirkung, und fragt daher nothwendig nach der Ursache derselben; wenn er diese aber auch fände, so würde er doch wieder nach der Ursache dieser Ursache fragen, und so seine Fragen ins Unendliche fortsetzen. Endlich kömmt die Vernunft, und will die unendliche Reihe von Wirkungen und Ursachen vollenden, und legt mit der absoluten Ursache, Gott, dem Verstande zwar ein Stillschweigen auf, aber befriedigt ihn nicht, weil er eine absolute Ursache nicht begreift, sondern bloß bedingte Ursachen kennt, und daher gern wieder nach der Ursache Gottes fragen möchte.

4. Locke ist derselben Meinung als Cartesius. Denn (*Ess. sur l'Entend. hum. Liv. II. chap. VIII. §. 9.*) erklärt er diejenigen Eigenschaften des Körpers, die sich gar nicht von ihm trennen lassen, und deren eine die Ausdehnung ist, für ursprüngliche und erste. Er meint nun (§. 12.), es sei evident, daß ein solcher

Gegenstand außer uns, wie (in 3) Cartesius meint, vorhanden sei, von dem gewisse kleine unmerkliche Körperchen in unsre Sinne kommen, und dadurch im Gehirn gewisse Bewegungen verursachten, welche die Begriffe hervorbrächten, die wir von jenen ursprünglichen und ersten Eigenschaften hätten. Allein dadurch wird im geringsten nicht erklärt, was die Ausdehnung an und für sich sei, und wie sie entstehe, sondern die Vernunft muß sie für eine Wirkung Gottes, das ist, für unbegreiflich erklären. Ferner wird dadurch der Frage nicht Genüge gethan, wie es zugehe, daß wir zwar die empirische Ausdehnung, d. i. die Materie, die den Raum erfüllt, mit dem Raum, den ihre Oberfläche einschließt, aber nicht die reine Ausdehnung, oder den Raum, den die Materie und der Raum, den ihre Oberfläche einschließt, erfüllt und einnimmt, wegdenken können. Und, was sehr merkwürdig ist, so können von dem leeren Raume, da er kein Körper ist, auch keine Körperchen ausströmen, die unsre Sinne rührten, oder sollten etwan leere Räumchen von ihm ausgehen, das heißt kleine Nichtschen, die auf unsre Sinne wirken?

5. Wolf ist ebenfalls der Meinung, daß die Ausdehnung zu den Körpern als Dingen an sich gehört, und sagt (Vernunft. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menschen §. 1775.): „Die Seele stellet sich alles haarklein vor, was in körperlichen Dingen angetroffen wird, von dem größten an bis auf das kleinste, nur kann man die vielen kleinen Figuren, Größen und Bewegungen nicht von einander unterscheiden, und aus ihrer Verwirrung entstehet die Empfindung, welche wir nicht erklären können.“ Allein dadurch wird die Schwierigkeit nicht aus dem Wege geräumt, worin die Ausdehnung überhaupt bestehe, und wie wir dazu kommen, daß wir sie nicht gänzlich wegdenken können.

6. Obigem Einwurfe von der Unmöglichkeit, daß der Raum, als ein Nichts, doch auf unsre Sinne wirken müsse, wenn die Ausdehnung außer uns wirklich vorhanden sei, zu begegnen, behaupten Leibnitz und Wolf, daß wenn keine Körper vorhanden wären, auch kein Raum da sei, daß also die Ausdehnung des Körpers vom Raume, den er

einnehme, eigentlich nicht verschieden sei. Wenn man sich einen Körper vorstellt, sagt Leibnitz (*Essais sur l'Entendement humain. Liv. II. ch. IV. p. 63*), so muß man sich nicht zwei Ausdehnungen, die eine abstract, die andere concret, gedenken, indem die concrete nur durch die abstracte zur Ausdehnung wird.“ Die Widerlegung dieser unrichtigen Vorstellung im Artikel Raum.

7. Kant sagt, die Ausdehnung ist eine Eigenschaft, die aus dem sinnlichen Erkenntnißvermögen entsteht, und vermittelt deren Erzeugung reine Anschauungen und durch diese empirische Anschauungen und Erfahrungsgegenstände in Raum und Zeit möglich werden. Vermittelt der Ausdehnung wird es uns möglich, daß wir uns gewisse Empfindungen als Körper, andere als Gedanken vorstellen, wovon die erstern in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnt sind, und eine Zeitlänge ausdauern, die letztern aber bloß sich in eine Zeitlänge ausdehnen. S. übrigens Anschauung und Raum.

Kant. Crit der rein. Vern. Elementarl. I. Th §. 1.

S. 35. — II. Abschn §. 8. 11. S. 66. — II. Th. I. Abth.

I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. § 24. *** S. 155*)

Cartesii Princ. Phil. p. II. §. 1.

Locke Essais sur l'entend. hum. liv. II. ch. VIII. §. 9.

Wolf vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. §. 773.

Leibnitz Essais sur l'ent. hum. liv. II. ch. IV. p. 83.
édit. de Raspe.

Ausdehnungskraft.

S. Elasticität.

Ausführlichkeit,

(logische) des Begriffs, *conceptus completus, concept complete*, ein Kunstwort, dessen sich die Logiker bedienen, um die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale eines Begriffs damit zu bezeichnen, und man sagt daher von dem Begriff eines Gegenstandes, er sei ausführlich, wenn man hinlängliche Merkmale davon angeben kann, und diese klar sind (C. 755.*).

2. Die gewöhnliche Art, einen Begriff ausführlich zu machen, ist diese, daß man

a. diejenigen Merkmale zu entdecken sucht, die außer ihm in keinem andern Begriff angetroffen werden;

b. so viele Merkmale zu entdecken sucht, als zusammen genommen keinem andern Begriff zukommen;

c. sich diese Merkmale klar macht, so daß man sie hinlänglich von andern unterscheiden kann.

Z. E. die Tugend ist die gesetzmäßige Gefinnung aus Achtung fürs Gesetz. Hier haben wir von dem Begriff Tugend folgende Merkmale: 1. Gefinnung, 2. gesetzmäßige Gefinnung, 3. aus Achtung, 4. aus Achtung fürs Gesetz. Von diesen Merkmalen ist jedes für sich zwar auch in andern Begriffen enthalten, die nicht die Tugend sind. Denn Gefinnungen sind auch ein Merkmal des Lasters, gesetzmäßige Gefinnungen sind auch ein Merkmal der Legalität, oder äußern Gesetzlichkeit, welche noch nicht Tugend ist, weil sie auch aus Furcht oder Hoffnung entspringen kann; aus Achtung kann sich der Lasterhafte vor dem Tugendhaften bücken, aus Achtung fürs Gesetz kann er vor einer groben Lasterthat zurückschaudern, und sie hernach doch begehen. Aber zusammen sind diese Merkmale doch in keinem andern Begriff, als in dem der Tugend befindlich. Der Inbegriff dieser vier Merkmale giebt also einen ausführlichen Begriff von der Tugend, wenn man zugleich eine klare Vorstellung von jedem der vier Merkmale hat.

3. Nach Lambert (*Organon. Dianoiol.* §. 10) besteht die Ausführlichkeit eines Begriffs in einer deutlichen Vorstellung der Merkmale desselben; allein wenn unter diesen Merkmalen einige fehlen, so ist der Begriff nicht ausführlich, und wenn man nur die Merkmale von andern unterscheiden kann, und sie zum Begriff zulänglich sind, so ist er schon ausführlich, gesetzt, daß ich auch nicht alle mögliche Merkmale des Begriffs, und keine klare Vorstellung von den Merkmalen der Merkmale desselben, oder eine deutliche Vorstellung der Merkmale des Begriffs habe.

4. Man nennt das Verfahren, wodurch ein Begriff ausführlich gemacht wird, die Entwicklung desselben, und es ist klar, daß dieses Verfahren nicht ins Unendliche gehet, sondern seine Grenzen hat. Lambert unterscheidet noch die Vollständigkeit des Begriffs von der Ausführlichkeit desselben, und setzt die letztere, wie wir gesehen haben, in der Deutlichkeit der Merkmale, und die erstere in der Zulänglichkeit derselben. Dieser Unterschied wäre nicht übel, dann fehlt es uns aber an einem Wort, welches die Vollständigkeit und Ausführlichkeit zusammen ausdrückt; daher ist es gut, wenn man das Wort Deutlichkeit des Begriffs für das braucht, was Lambert Ausführlichkeit nennt, und unter Ausführlichkeit, mit Kant, die Vollständigkeit und Deutlichkeit des Begriffs versteht. Dann ist die Vollständigkeit des Begriffs die Zulänglichkeit seiner Merkmale, und die Deutlichkeit des Begriffs, die Klarheit seiner Merkmale. S. den Artikel: Entwicklung und Definition.

5. Es ist nicht zu läugnen, daß das Bemühen, einen Begriff ausführlich zu machen, oder die Entwicklung desselben, durchaus nothwendig ist, um Licht in unsere Erkenntniß zu bringen. Man hat sie aber auch zur Aufführung gründlicher Theorien gemißbraucht, indem man sich einbildete, unfre ganze Erkenntniß bestehe in dieser Kunst der Entwicklung der Begriffe. Ein Beispiel hiervon ist das Verfahren der Dialektiker, die mit ihrer Logik alles erkennen und verstehen wollten, und daher die Menschen mit ihrer Scheinerkenntniß blendeten und täuschten, aber nie eine andre, als formale Wahrheit entdeckt haben. Wolf war auch auf diesem Irrwege, indem er alle Schwierigkeiten in seine Erklärungen der Begriffe schob, den Begriff nach dem einrichtete, was er behaupten wollte, und daher alles, was er wollte, aus seinen Erklärungen herleiten konnte. Dieser geübte Mathematiker bedachte nicht, daß der Philosoph so gut als der Mathematiker die Richtigkeit und Realität seiner Erklärung darthun, d. h. zeigen müsse, daß sein Begriff einen wirklichen Gegenstand habe, und kein Hirngespinnst enthalte. Dazu ge-

hört aber mehr als eine bloße Entwicklung des Begriffs, dazu wird eine Kunst erfordert, von der die Logik nichts weiß, nemlich, bei Begriffen *a priori*, eine auf Kritik der Erkenntnißvermögen gegründete Metaphysik, und das ist es, was Kant hat liefern wollen.

Kant. Kritik. der rein. Ver. Methodenl. I. Hauptst. I.
 Absehn. I. S. 755 *)
 Lambert. Organon. Dianoilogie. §. 10.

Auslegung

der Offenbarung, *interpretatio revelationis*, *interpretation de la revelation*. Wir finden in dem aufgeklärtesten Welttheile (Europa) alle Menschen in einer Kirche (Gesellschaft zur Befolgung der Tugendgesetze als des Willens Gottes) vereinigt. Das Instrument dieser Vereinigung, oder dasjenige, was in dem Staat (der Gesellschaft zur Befolgung der Rechtsgesetze als des Willens des Souverains) das Gesetzbuch ist, ist in der Kirche die heilige Schrift. So wie es nemlich in dem Staat an dem Naturrecht nicht genug ist, weil ein jeder dasselbe nach seinem Privatnutzen modeln würde; so ist es auch in der Kirche nicht genug an der Vernunftreligion, weil ebenfalls ein jeder dieselbe den Forderungen seiner physischen Selbstliebe (der Befriedigung seiner Neigungen) gemäß einrichten, und die Religion also ihren Zweck, Besserung aller Glieder der Kirche und Bewirkung der Befolgung der Tugendgesetze aus Pflicht, nicht erreichen würde. So wie nun das staatsbürgerliche Gesetzbuch von einem jeden Mitgliede des Staats (Staatsbürger) so befolgt werden muß, als sei der Wille des Souverains darin enthalten; so muß auch die h. Schrift bei einem jeden Mitgliede der Kirche in dem Ansehen stehen, daß sie den Willen Gottes enthalte. Dieses Ansehen der h. Schrift, oder der in derselben enthaltenen Offenbarung, in dem Gemüthe jedes Einzelnen heißt der Kirchenglaube; so wie man das Ansehen des Gesetzbuchs, welches in der Befolgung desselben durch einen jeden einzelnen Staats-

Möllns philos. Wörterb. 1. Bd.

D d

bürger besteht, den Staatsbürgergehorfam nennen kann. Bei der h. Schrift nemlich, welche Gefinnungen nach Tugendgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas innerliches, im Gemüth, ein Ansehen, welches der Kirchenglaube heisst, bei dem Gesetzbuche hingegen, welches bloß äußerliche Handlungen nach Rechtsgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas äußerliches, also eine äußerliche That, welche der Staatsbürgergehorfam, die Befolgung des bürgerlichen Gesetzes, genannt werden kann. Dieser Kirchenglaube ist Volksglaube, das ist, der Glaubederer, die nicht Religionsphilosophen sind, mithin gründet er sich bei ihnen nicht auf den Vernunftursprung der in der h. Schrift enthaltenen Lehren, so wenig als der Volksgehorfam, oder der Gehorsam derer gegen das bürgerliche Gesetzbuch, die nicht Rechtsphilosophen sind, auf den Vernunftursprung der im Gesetzbuch enthaltenen Gesetze. Beide, der Volksglaube und der Volksgehorfam fordern also eine historische Beglaubigung des Ansehens der h. Schrift und des Gesetzbuchs durch die Deduction (Nachweisung) ihres (das Ansehen derselben gründenden) Urprungs; d. h. es muß nachgewiesen werden, daß die h. Schrift inspirirt und das Gesetzbuch vom Souverain, als solches, promulgirt sei. Bei einem Gesetzbuche ist die Promulgation oder öffentliche Bekanntmachung hinlänglich, das gesetzliche Ansehen desselben, zur Befolgung der darin enthaltenen Gesetze, zu gründen. Das Ansehen einer h. Schrift hingegen gründet sich auf der Ueberlieferung, daß sie als solche von alten Zeiten her ist anerkannt worden, und da hier der Gesetzgeber weder auf Erden ist, noch den Verächter seiner Gesetze unmittelbar straft, so beruhet das Ansehen derselben auf Tradition, und folglich auf Geschichte.

Aber auch der Sinn der heiligen Urkunde, die den Willen Gottes (als das Fundament, worauf die Kirche errichtet ist) enthält, muß erforscht werden. Das Bemühen, diesen Sinn anzugeben, heisst die Auslegung der Offenbarung, und was ihn angiebt, der Ausleger derselben. Solcher Ausleger giebt es eigentlich fünf, wovon zwei befugte oder göltige, drei aber un-

befugte oder nur angebliche Ausleger der Offenbarung find. Die zwei gültigen Ausleger find:

I. der doctrinale, die Schriftgelehrsamkeit (*interpres divinus, qui fallere potest*);

II. der authentische, die reine Vernunftreligion (*interpres divinus, qui infallibilis est*);

die drei angeblichen Ausleger find:

III. der schwärmerische, das Gefühl;

IV. der geistlich despotische, die Kirche;

V. der weltlich despotische, der Staat.

I. Der doctrinale Ausleger eines Gesetzbuchs ist der, welcher den Willen des Gesetzgebers aus den Ausdrücken, deren sich derselbe bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers, herausvernünftelt. Der doctrinale Ausleger der h. Schrift muß also auf dem historischen Wege, oder durch Geschichte, Sprachkenntniß, Alterthumskunde, Kritik u. s. w., d. i. Gelehrsamkeit, nicht nur die Glaubwürdigkeit der h. Schrift, als eines Buchs, das die Offenbarung enthält, nachweisen, sondern auch den Sinn dieser Offenbarung angeben. Da wir nun bei demjenigen Menschen, welcher durch diese Schriftgelehrsamkeit die Gültigkeit und den Sinn der h. Urkunde erforscht und angiebt, von allen andern Hilfsmitteln zur Auslegung z. B. von der Vergleichung des Sinnes der h. Schrift mit der Vernunftreligion abstrahiren: so kann man sagen, die Schriftgelehrsamkeit oder auch der Schriftgelehrte (abstrahirt von allem dem, was derjenige, welcher die Schriftgelehrsamkeit besitzt, sonst noch ist) ist der doctrinale Ausleger der h. Schrift (R. 162).

II. Der authentische Ausleger eines Gesetzbuchs ist der untrügliche Ausleger desselben, und daher Niemand anders als der Gesetzgeber selbst. Der authentische Ausleger der h. Schrift müßte also Gott selbst seyn. Nun macht uns Gott (außer der Offenbarung, denn diese soll eben erst authentisch ausgelegt werden,) seinen Willen nicht anders bekannt, als durch die reine Vernunftreligion. Religion ist nemlich die Erkenntniß, daß diejenigen Handlungsregeln (Maximen), welche von der

Vernunft für-*absolut* oder *unbedingt* (d. i. ohne alle Rücksicht auf ein *wo zu?*) *nothwendig* erklärt werden, oder unsre Pflichten, der Wille Gottes sind. Diese Religion ist ein Product der Vernunft oder eine Vernunftreligion; denn die Befolgung des Sittengesetzes unsrer Vernunft, oder der Grundsatz unsre Pflichten zu erfüllen, setzt sie *nothwendig* voraus. Es ist unmöglich, daß ein Wesen, welches Bedürfnisse hat, die aus seiner Natur entspringen, den Grundsatz habe, seine Pflichten in der sinnlichen Welt, in welcher es sich vermöge seiner Natur befindet, zu erfüllen, ohne dabei *voraus* zu setzen, daß auch seine Bedürfnisse und seine daraus entspringenden Wünsche dann, wenn er sie seinen Pflichten unterordnet, können und werden erfüllt werden. Denn er müßte sonst seine Pflichten erfüllen, ohne alle Rücksicht auf seine Bedürfnisse und Wünsche. Das ist aber nicht möglich, weil wirklich bedürftig seyn, und die Befriedigung dieser Bedürfnisse nicht wünschen, sich widerspricht. Da nun die Befriedigung unsrer Wünsche nicht von unserm Willen, sondern von der Einrichtung und Regierung der Naturdinge abhängt, und dieselbe doch unsrer Befolgung des Moralgesetzes untergeordnet seyn soll, so folgt, daß sie, in diesem Fall, von dem Willen eines vernünftigen Wesens abhängen muß, welches die gesammte Natur mit allen ihren Gesetzen in seiner Gewalt hat, und will, daß wir jenen Grundsatz haben, und das Sittengesetz befolgen sollen. Folglich kann Niemand das Sittengesetz aufrichtig befolgen, oder bemühet seyn, nach jenem Grundsatz zu handeln, ohne einen Gott zu glauben, denn jene Voraussetzung fordert das Daseyn Gottes. Gesezt also auch, daß der Tugendhafte sich dieses Glaubens nicht deutlich bewußt wäre, ja selbst theoretisch das Daseyn Gottes läugnete, so glaubt er dennoch in seinem Herzen an Gott, s. Gott. Dieser Glaube heißt der reine Religionsglaube oder der Vernunftglaube an Gott, welcher die ganze reine Vernunftreligion in sich enthält, die aus demselben logisch entwickelt werden kann. Beide, der Religionsglaube und die Vernunftreligion heißen *rein*, wenn ihnen nichts empirisches oder aus der Erfahrung abgeleitetes beigemischt ist; wenn also weder die Beschaffen-

heit der Natur, noch die Ausprüche der Offenbarung auf sie einfließen. Der Glaube hingegen an das, was die Offenbarung lehrt, so wie an die Offenbarung selbst (der Kirchenglaube), ist, weil er ein außer der Vernunft liegendes Factum (nämlich das eine Offenbarung vorhanden ist, und dies oder jenes lehrt) voraussetzt, empirisch oder aus einer Erfahrung (vom Daseyn und 'nhalt einer Offenbarung) entsprungen. Der reine Religionsglaube ist *a priori*, denn er ist, wie wir gesehen haben, nothwendig und allgemein in jedem bedürftigen moralischen Wesen. Der Offenbarungsglaube ist aber, eben weil er sich auf ein Factum gründet, zufällig; es ist sehr wohl möglich, daß ihn Jemand nicht habe, z. B. wer nichts von einer Offenbarung weiß, oder sich nicht davon überzeugen kann; daß eine Offenbarung möglich sei.

2. Der reine Religionsglaube, oder die aus demselben entwickelte Vernunftreligion ist nun der authentische Ausleger der Offenbarung, d. h. von der Vernunftreligion weiß ich gewiß, daß sie der Wille Gottes ist, daher darf in der Offenbarung nichts zu finden seyn, was der Vernunftreligion widerspricht, sonst würde sie der Tugendhafte entweder gänzlich verwerfen, und sie nicht für Offenbarung anerkennen; oder wenn er aus andern äußern (Zeichen und Wundern) und innern Gründen (dem ganzen Geist der h. Schrift und der Pflichtwidrigkeit, die Kirche, wenn sie wirklich auf den Endzweck der Gottheit, Moralität, hinarbeitet, aufzulösen, und in den ethischen Naturzustand zurück zu treten) sie für Offenbarung anerkennt, so muß sie zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote hinwirken, und folglich der reinen Vernunftreligion oder dem entschiedenen Willen Gottes gemäß ausgelegt werden. Das heißt, was die Offenbarung als den Willen Gottes von uns fordert, kann nie etwas Pflichtwidriges seyn, es müßte entweder etwas bloß Erlaubtes, oder unfre Pflicht selbst seyn. Stünde das bloß Erlaubte, was die Offenbarung von uns fordert, in gar keinem Zusammenhange weiter mit unsrer Moralität, als bloß dem, daß es erlaubt wäre, so würde folgen, daß wir noch durch ein anderes Verhalten das leisten können, was wir doch nach der Vernunftreligion nur durch ein mo-

ralistisches Verhalten leisten können, nemlich den Willen Gottes erfüllen. Diese Folgerung würde nun den moralischen Lebenswandel entweder überflüssig oder unzulänglich machen; im erstern Falle wäre sie der Moralität entgegen, im letztern Falle widerspräche sie der reinen Vernunftreligion, welche die Moralität für, zulänglich für die Erwartungen des Menschen (nemlich des Wohlgefallens Gottes, welches in der Regierung der Welt zur Wohlfahrt des moralischen Menschen bestehet, weil dieser den Willen Gottes befolgt) erklärt. Wenn daher die Offenbarung in der h. Schrift etwas fordert, was nach dem Sittengesetz der Vernunft bloß erlaubt ist, so muß es als Zweck oder als Mittel mit unsern Pflichten in Verbindung stehen. Als Zweck ist es nicht möglich, weil Pflichterfüllung keinen Zweck haben kann, indem sie Zweck an sich selbst ist; denn man kann seine Pflicht nicht wozu erfüllen, weil man sonst nicht aus Pflicht, oder um der Pflicht willen, sondern nur um das wozu willen, welches wir zu erlangen wünschten, also aus Neigung oder Abneigung, d. i. nicht moralisch (absolut gut), sondern nur klug (relativ gut oder nützlich) handeln würde. Alle Pflichterfüllung, wenn sie diesen Namen verdienen soll, muß daher bloß darum geschehen, weil sie Pflicht ist. Folglich kann das Erlaubte, was die Offenbarung fordert, nur ein Mittel zur Pflichterfüllung seyn. Da nun der reine Religionsglaube die Moralität zur Grundlage hat, der empirische Offenbarungsglaube aber nur als Mittel zur Pflichterfüllung dienen kann, so kann er auch nur ein Hülfsmittel des reinen Religionsglaubens und der Vernunftreligion, nie aber der Zweck derselben seyn.

3. Die reine Vernunftreligion ist also der authentische Ausleger der Offenbarung, d. h. wenn sie etwas für den Sinn derselben erklärt, so erklärt damit der Gesetzgeber sein Gesetz selbst. Denn das Moralgesetz ist der unmittelbare Wille der Gottheit, sobald also eine Stelle der h. Schrift zu dem Sinne des Moralgesetzes gedeutet wird, so sind wir gewiß, daß wir damit den Willen Gottes in dieser Stelle haben. So wie

nemlich weder ein Irrthum, noch ein Betrug entsteht, wenn der Gesetzgeber selbst einer Stelle seines Gesetzbuches, welche etwa so dunkel ist, daß der Sinn derselben zweifelhaft, oder daß es selbst wahrscheinlich ist, sie habe ursprünglich von etwas anderm, etwa Temporellen handeln sollen, einen andern Sinn giebt und sie selbst auslegt, und damit seinen Willen erklärt, so ist die Auslegung der Offenbarung in der h. Schrift zum Zweck der reinen Vernunftreligion nie weder ein Irrthum, noch ein Betrug. Denn wir erhalten dadurch stets den Willen Gottes, und erhalten ihn auch nicht unvollständig, wie man meinen könnte, wenn man etwa sagen wollte, diese Stelle enthält einen andern Willen, der nun wegerklärt wird; indem ja gezeigt worden, daß die reine Vernunftreligion, in Ansehung dessen, was der Mensch zu thun hat, nicht unvollständig ist, da die Offenbarung nichts zu derselben hinzusetzen kann, was der Mensch außer der Pflichterfüllung noch zu thun habe, als etwa solche Mittel, die sie befördern und zur Aufrechthaltung der sichtbaren Kirche abzwecken.

4. Verhältniß dieser beiden Ausleger zu einander. Der doctrinale Ausleger ist der Zeit nach der erste. Das heißt, die Geschichte, welche das Hülfsmittel zur Untersuchung des Ursprungs einer h. Schrift und der darin enthaltenen Offenbarung ist, die Kenntniß der alten, jetzt todtten Sprachen, worin die h. Schrift geschrieben ist, und die in den Ländern gesprochen wurde, wo die h. Schrift zuerst anerkannt wurde, und andre Kenntnisse, d. i. die Schriftgelehrsamkeit muß den Ursprung und den Sinn der Offenbarung zuerst erforschen. Dann aber nimmt das Geschäft des reinen Religionsglaubens oder der Vernunftreligion seinen Anfang. Dieser authentische Ausleger ist der Würde nach der erste d. i. der oberste Ausleger. Der doctrinale Ausleger legt dem authentischen die Resultate seiner Untersuchungen zum Spruch vor, welcher, wenn er nichts der Vernunftreligion widersprechendes darin findet, sondern daß der Geist derselben ist, die Offenbarungsbedürftigen zur

reinen Vernunftreligion hinzuleiten, in dem Ausdruck besteht: die h. Schrift kann das Ansehen einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung ferner behaupten, denn der Wille Gottes ist wirklich in derselben enthalten. Dieser Ausdruck ist hinreichend zur Erhaltung des Offenbarungsglaubens, da alsdann Niemand beweisen kann, daß dasjenige, was Offenbarung seyn kann, und sein Ansehen als solche bisher unter uns behauptet hat, keine Offenbarung sei. Und so kann der Offenbarungsglaube alsdann denen, welche, wenn sie ihn verlören, in einen ethischen Naturstand treten, d. h. alle gemeinschaftliche Bearbeitung ihrer selbst und andrer zur moralischen Besserung aufgehen würden, ferner zur Stärkung ihres reinen Vernunftglaubens dienen. Denn diese haben eben so ein auf göttliches Ansehen gegründetes ethisches Gesetzbuch, oder eine h. Schrift nöthig, als diejenigen ein juridisches Gesetzbuch (Landrecht) nöthig haben, welche dem in aller Menschen Herzen geschriebenen Codex des Naturrechts nicht gehorchen, und ihre Pflichten als Staatsbürger nicht erfüllen würden. Da wir also nun in der h. Schrift eine von alten Zeiten her anerkannte Offenbarung vorfinden, und sie, ihren äußern Merkmalen (Wundern und Zeichen) und ihrem Inhalt nach (Gottes Willen), Offenbarung seyn kann; so wäre es eine gänzliche Auflösung der Kirche, und ein unerlaubter Zurücktritt in den ethischen Naturstand, wenn man sie geradezu verwerfen wollte. Der Schriftgelehrte muß daher, nachdem er zuerst ihr Ansehen beurkundet, und solches von dem reinen Religionsglauben zu oberst ist bestätigt worden, allerdings auch den Sinn jeder Stelle der Offenbarung erschöpfen, aber sodann auch dem Religionsphilosophen (welches er selbst in einer und derselben physischen Person seyn kann, obwohl in Rücksicht auf Auslegung in zwei moralischen Personen ist) zur Prüfung und obersten Entscheidung vorlegen.

5. Wenn also die Offenbarung etwas von uns fordert, oder lehrt, so muß die reine Vernunftreligion zu oberst entscheiden, ob wir auch den Sinn der Offenbarung richtig verstehen. Was sie nemlich

lehrt, das muß entweder als Mittel auf Moralität abzwecken, oder sich auf Moralität gründen, oder selbst eine Pflicht seyn. Vorausgesetzt also, daß ein Buch die Offenbarung enthalte, so kann der bloß gelehrte Ausleger desselben, wenn er auch mit allen Hülfsmitteln der gelehrten Auslegungskunst, Sprachen, Alterthumskunde u. s. w. ausgerüstet wäre, aber etwa keine practische Vernunft oder Anlage zur Moralität hätte, folglich des reinen Religionsglaubens unfähig wäre, nie wissen, ob er sich nicht dennoch in dem Sinne der Urkunde irrte. Denn er könnte einen höchst wahrscheinlichen buchstäblichen Sinn herausbringen, der aber doch der Moralität entgegen seyn, oder auch nur nichts für sie enthalten könnte. Dann wäre aber das unmöglich der Sinn dieser Stelle des Offenbarungstextes, und sie müßte folglich einen den gelehrten Regeln der Exegese nach weniger wahrscheinlichen, oder gezwungenen, aber doch dem moralischen Inhalt nach richtigen Sinn haben; welches aber nur die reine Vernunftreligion beurtheilen kann. Bei dem reinen Religionsglauben allein weiß man nur die allgemeinen practischen Regeln (Gebote oder Verbote), welche Gott unsern Handlungen vorschreibt, mit Sicherheit, indem unsere eigene Vernunft sie uns als Gottes Willen gebietet, und kann folglich mit ihm allein mit Sicherheit entscheiden, ob die Erklärung einer Stelle der Offenbarung mit jenen Regeln zusammenstimmt, und daher den richtigen Sinn angebt oder nicht.

6. Hierzu kömmt endlich noch, daß die reine Vernunftreligion allein das dem Geiste nach verstehen kann, was die Offenbarung uns dem Buchstaben nach lehrt und vorschreibt. So lange nemlich der Ausleger der Offenbarung bei dem buchstäblichen Sinn derselben stehen bleibt, weiß er bloß Lehren und Vorschriften; erst dann, wenn er sich zum reinen Religionsglauben erhebt, sieht er den Zweck, den Sinn, den eigentlichen Geist dieser Lehren und Vorschriften ein. Sähe er aber auch dann noch diesen Sinn nicht ein, so müßte offenbar diese Stelle nicht zum Zweck einer Offenbarung tauglich, d. i. keine Offenbarung seyn, oder die reine

Vernunftreligion muß erst noch einen Sinn darin finden. Das heißt, sie zu ihrem Zweck auslegen. So sammlet also der doctrinale Ausleger die Ausprüche, Lehren und Vorschriften der Offenbarung, um daraus ein System zusammenzustellen, für ein bestimmtes Volk und eine bestimmte Zeit, welches System sich auf den Kirchenglauben gründet, oder welches auf das Ansehen der Offenbarung angenommen, im objectiven Sinne, der Kirchenglaube ist. Der authentische Ausleger zeigt, was dieses System für einen moralischen Sinn und Zweck habe, und macht dadurch diesen Sinn für alle Welt gültig; dahingegen das System selbst, als das einer unmittelbaren Offenbarung, nur für die zur Kirche gehörigen Mitglieder gültig ist. So wird also das kirchliche gemeine Wesen (die ethische Gesellschaft, welche die Kirche heißt) zur Religion hingeführt, die jederzeit auf Vernunft gegründet seyn muß, weil sie für alle Menschen gelten soll; die aber für diejenigen, welche das Ansehen der Offenbarung bedürfen, durch diese eine besondere Stärke erhält (R. 16.).

7. Beispiel. Um dieses an einem Beispiele zu zeigen, nimmt Kant Psalm 59, 11 — 16., wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entsetzen weit geht, angetroffen wird. Die Stelle heißt nach Knapps Uebersetzung: Gott läßt mich Rache*) sehn an meinen Feinden. Doch vertilg sie nicht! — sonst vergähs es mein Volk: Sondern treib sie umher, durch deine Macht! Wirf sie hinab (in die Cisterne)! Herr unser Schild! Sünde ists, was ihr Mund, was ihre Lippen reden: Aber laß sie gefangen werden in ihrem Stolz! Sie reden nichts als Fluchen und Lästern. Vertilg sie im Grimm, vertilg sie, daß sie nicht mehr sind! Und alle Welt erkenne, daß Gott Herr über Jacob sei! Dann mögen sie wiederkommen am Abend, mögen umherlaufen wie Hunde, und die Stadt durchwandern; mö-

*) Luther übersetzt Lust; Michaelis und Knapp aber Rache.

gen umherirren, nach Speise, hungrich und ohne Herberge! Michaelis (Moral 2ter Theil. S. 202) bildet dieses Gebet, und setzt hinzu: „die Psalmen sind inspirirt: wird in dieselben Strafe gebeten, so kann es nicht unrecht seyn: und wir sollen keine heiligere Moral haben als die Bibel.“ Er will also nicht die reine Vernunftreligion zum Ausleger dulden, sondern das Sittengesetz der Vernunft soll vor der Auslegung des Schriftgelehrten und dem von ihm erforschten buchstäblichen Sinne schweigen; oder, wie vielleicht Michaelis behaupten würde, durch die Bibel muß erst bestimmt werden, was reine Vernunftreligion ist. Das letztere ist aber ein Widerspruch; denn die Bibel kann uns wohl die reine Vernunftreligion der Zeit nach zuerst in ihrer Lauterkeit gelehrt haben, aber darum kann diese doch, ihrem Ursprunge nach, nicht aus der Bibel entspringen, weil sie diesem ihren Ursprunge nach Offenbarungsreligion und nicht Vernunftreligion wäre. Kant fragt daher, ob die Moral nach der Bibel ausgelegt werden soll? dann wäre der Schriftgelehrte der oberste Ausleger der Offenbarung, und der reine Religionsglaube wäre ein Unding; oder ob die Offenbarung nach der Moral, der Grundlage des reinen Religionsglaubens und dem Zweck der reinen Vernunftreligion ausgelegt werden, d. i. diese der oberste Schriftausleger seyn müsse? Offenbar widerspricht der angeführten Stelle aus den Psalmen eine andere im Neuen Testamente, nemlich Matth. 5, 43. 44. wenn die im Alten Testamente buchstäblich verstanden wird, Christus sagt nemlich: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist (nemlich wie Matth. 5, 27. zu den Alten) du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; thut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen.“ Diese Stelle des Neuen Testaments ist doch auch inspirirt, das heißt, beide sollen eine göttliche Offenbarung enthalten, und können sich daher einander nicht widersprechen. Es giebt daher hier der reine Religionsglaube den Ausschlag, nach ihm kann der buchstäbliche Sinn in der Stelle aus den Psalmen, wenn sie zur Offenba-

nung als solcher gehören soll, nicht statt finden. Man muß daher bei derselben entweder eine moralische, d. i. der reinen Vernunftreligion gemäße Auslegung annehmen, oder zugeben, daß diese Stelle gar nicht im moralischen, sondern im juridischen Sinne zu verstehen, und in derselben gar nicht von einem Gebete zu Gott, als dem moralischen Oberherrs der Welt, die Rede sei. Soll eine moralische Auslegung der Stelle statt finden, so könnte man sagen, der Psalmist gebrauche hier leibliche Feinde als ein Symbol der geistlichen Feinde, der bösen Neigungen. Diese müsse man allerdings wünschen so zu besiegen, daß es uns ein moralisches Vergnügen mache, ihrer Herr geworden zu seyn. Und in dem Psalm werde um Gottes Beistand dazu gebeten.

8. Ist aber diese Auslegung für manche Stellen zu gezwungen, so bleibt noch die Annahme übrig, daß in der ganzen Stelle keine moralische, sondern jüdisch-theokratische Vorstellung herrsche. Der Jude dachte sich nemlich den Herrn Himmels und der Erden als das Oberhaupt seiner Staatsverfassung (politischen Regenten) und folglich als den obersten Richter. Der Psalmist stellt nun vor, wie er, im Proceß mit seinen Feinden, seine Klage über sie vor diesen obersten Richter bringt, und darauf anträgt, seine Gegner auf das härteste zu bestrafen. Dadurch wird also gar nicht die Rachsucht, welche eine die Moralität angehende Gesinnung ist, gebilligt, sondern vielmehr ein Beispiel davon gegeben, daß man im Staate sich nicht gegen seine Feinde selbst Recht verschaffen und sie bestrafen, sondern das Recht gegen sie und die Bestrafung derselben bei dem Richter nachsuchen müsse. Diese Vorstellung sichert wenigstens die Legalität der Forderung Davids, indem es dem Kläger erlaubt ist, auf noch so harte Bestrafung des Beklagten bei dem Richter anzutragen, durch welche juridische Erlaubniß (Befugniss) nicht die moralische Erlaubniß zur Rachsucht (welche eine Herzensgesinnung ist) gegeben wird. Nun ist aber der Geist des A. Testaments hauptsächlich Legalität, so wie der des N. Testaments Moralität. Eben so ist auch Röm. 12, 19. zu verstehen, wo es heist: die Rache (die Befugniss zu

strafen) ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr (5 Mos. 32, 35). Man legt diese Stelle gemeinlich als moralische Warnung vor Selbsttrache aus*), ob sie gleich wahrscheinlich nur andeutet, daß die Christen das in jedem Staat geltende Gesetz beobachten sollten, die Genußthung für Beleidigungen im Gerichtshofe des Staatsoberhaupts nachzufuchen, so wie es in der jüdischen Theokratie gewesen sei, da auch die Bestrafung des Beleidigers, Gottes, als des Staatsoberhaupts, Sache gewesen sei.

9. Diese Behauptung Kants, daß der reine Religionsglaube der oberste Ausleger der Offenbarung seyn müsse, ist auch keine neue Maxime (Handlungsregel). Man hat es mit allen alten und neuern heiligen Büchern, von denen man behauptete, sie enthielten eine Offenbarung, so gemacht. Vernünftige, wohldenkende Volkslehrer haben immer gesucht, den Sinn der Worte mit dem, was die reine Vernunftreligion fordert und voraussetzt, in Uebereinstimmung zu bringen. So machten es z. B. die Moralphilosophen der Griechen und Römer mit ihrer fabelhaften Götterlehre, sie legten ihr einen moralischen Sinn unter. Sie verwarfen nicht etwa den Volksglauben, den sie vorfanden, weil daraus vielleicht ein gänzlicher und dem Staat gefährlicher Unglaube, oder Atheismus entstanden wäre. Sondern sie erklärten den Polytheismus (die Vielgötterei) für eine symbolische Vorstellung (oder Personificirung) der Eigenschaften des einigen göttlichen Wesens. Sie gaben den mancherlei lasterhaften Handlungen und wilden aber doch schönen Träumereien ihrer Dichter einen mystischen Sinn, und machten dadurch alles moralisch. Auch die spätern Juden und selbst die Christen deuteten auf diese Weise, jene das A. Testament und die Träume ihrer Rabbinen, diese das N. Testament, welches aber

*) *Semleri paraphrasis epistol. ad Romanos ad h. l. p. 320. Uktionis enim quasi amor hoc suadet, ut irae obsequamur; Quod Paulus vetat.*

bei manchen, z. B. einem Origines und andern Kirchenvätern, oft sehr gezwungen ausfiel. So deutete Luther das hohe Lied von der wechselseitigen Liebe Christi und der Kirche zu einander, welche unter dem Symbol der Wechselliebe zwischen einem Bräutigam und seiner Braut vorgestellt würden. Eben so deuten die Muhammedaner ihren Koran, z. B. in den Stellen, wo er das aller Sinnlichkeit geweihte Paradies beschreibt, und die Indier ihre heiligen Bücher, die sie Bedas nennen.

10. Wie ist es aber möglich, daß der moralische Sinn nicht zuweilen dem buchstäblichen Sinne des Volksglaubens z. B. der Indier, Muhammedaner und dergl. ganz entgegen ist; so daß sich letzterm allemal ein moralischer Sinn unterlegen läßt? Daher, weil lange vorher, ehe ein solcher Volksglaube entstand, die Anlage zu einer moralischen Religion schon in der menschlichen Vernunft verborgen lag. Diese Anlage äußerte sich freilich anfänglich bloß durch gottesdienstliche Gebräuche, z. B. Opfer, Reinigungen u. dergl., woraus eben ein solcher Volksglaube entsprang. Endlich veranlaßten jene rohe Aeußerungen der moralischen Anlage des Menschen angebliche Offenbarungen, und legten so unvermerkt auch etwas von dem Character ihres eigenen überfinnlichen Ursprungs (nehmlich aus der im Menschen befindlichen Anlage zur Moralität) in diese Dichtungen (einer Offenbarung), die das Fundament des Volksglaubens sind. So muß sich also jeder Glaubenssatz in einem solchen Volksglauben mit den moralischen Glaubenssätzen in Uebereinstimmung bringen lassen, da nothwendig in dem erstern etwas von dem Character der moralischen Anlage zu finden seyn muß, aus der er entsprungen ist.

11. Aber kann man eine solche moralische Auslegung nicht der Unredlichkeit beschuldigen? kann man nicht den Einwurf machen, daß derjenige, welcher einer Stelle der Offenbarung einen solchen Sinn unterlegt, vorsätzlich täusche, indem er Andere wolle glauben machen, daß die Stelle einen Sinn habe, von dem er doch selbst wohl wisse, daß er nicht darin liege?

Die Antwort ist: Nein. Denn man will mit der moralischen Auslegung oder Deutung einer Stelle der Offenbarung zu einem Sinn, der mit den allgemeinen practischen Regeln der reinen Vernunftreligion zusammenstimmt,

a. nicht behaupten, daß die Verfasser der heiligen Bücher und Symbole (Glaubensbekenntnisse) des Volksglaubens wirklich diesen Sinn haben ausdrücken wollen. Denn es ist ja die doctrinale Auslegung, welche diesen Sinn bestimmen muß, und die bloße Vernunft kann nicht (*a priori*) wissen, was ein Mensch müsse gedacht haben, als er eine Stelle seines Buches niederschrieb. Das kann nur die doctrinale Auslegung, oder dieser Mensch selbst als authentischer Ausleger seiner eigenen Werke angeben. Was aber Göttliches (zur reinen Vernunftreligion gehörendes) in dem Vortrage des Schriftstellers liege, was also darin Offenbarung seyn könne, das kann allerdings die bloße Vernunft, ohne alle historischen Beweise, folglich ohne alle Schriftgelehrsamkeit, entscheiden. Es kommt nur darauf an, ob der moralische Sinn, den wir einer Stelle der Offenbarung geben, der einzige ist, nach dem wir aus derselben etwas für unsere Besserung ziehen können. Uebrigens kann man zugeben, daß der menschliche Schriftsteller etwas anders unter der zu erklärenden Stelle verstanden habe, und daß folglich der moralische Sinn derselben nicht der einzige sei. Denn es kann uns zum Zweck der Religion (obwohl nicht zu andern Zwecken) gleichgültig seyn, wie sich der Mensch das dachte, was er Behufs der Religion, als Offenbarung niederschrieb; uns liegt bloß daran, wie wir uns das denken müssen, was darin Göttliches, d. i. auf unsere Besserung ab Zweckendes ist (R. 47 *).

b. Durch die moralische Auslegung nimmt man also nur die Möglichkeit an, daß eine Stelle in einem h. Buche, das Offenbarung enthält, so verstanden werden könne. Es ist sogar Pflicht, in der h. Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht (oder sie

κατὰ ἀναλογίαν τῆς πίστεως zu erklären, Röm. 12, 6.), denn man erreicht dadurch den Zweck der Offenbarung, und das ist alles, was von einem Lehrer der Religion gefordert werden kann, der nicht die Geschichte der Privatmeinungen der ersten Lehrer der geoffenbarten Religion, sondern was in ihren Reden Göttliches ist, vortragen soll. Es kömmt nemlich hierbei alles darauf an, daß der Zweck, Besserung der Menschen, erreicht werde, hiernach muß man in der Religion (obwohl nicht in der Geschichte, Hermeneutik u. s. w.) alles beurtheilen. So machte es Jesus selbst (nach Luc. 9, 50), wo er von Jemanden, dessen Bemühungen von denen der Jünger Jesu abwichen, aber dasselbe Ziel (Bewirkung des Glaubens an den Lehrer der göttlichen Religion) erreichen mußten, sagt: wehret ihm nicht, denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns (R. 106.). Da nun die Moralität der Menschen doch die Endabsicht der ganzen Offenbarung seyn muß, so kann uns jeder historische Sinn einer Stelle (das, was sich der menschliche Verfasser dabei gedacht hat), wenn er gar nicht auf das Moralische abzweckt, in Rücksicht auf den eigentlichen Zweck der Offenbarung sehr gleichgültig seyn. Lesen wir daher die Offenbarung als solche, so ist es uns schon hinreichend, wenn das, was wir in derselben lesen, einen auf Moralität abzweckenden Sinn haben kann. Und wir ziehen dann mit Recht zu unsrer Absicht diesen Sinn einem jeden andern bloß historischen vor, der nichts Moralisches enthält, auf nichts Moralisches führt, und daher, in Rücksicht auf Moralität, todt ist an ihm selber (Jac. 2, 17.) (R. 157. ff.).

12. Wird also eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen, so ist dieses nur unter der Voraussetzung möglich, daß sie, als von Gott eingegeben (inspirirte) Schrift, auf Moralität abzwecke, oder nützlich sei: „zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit (Ermahnung zu einem tugendhaften Leben (2 Tim. 3, 16.). Die Vernunftreligion ist also das Kriterium oder Princip aller Schriftauslegung zu dem Zweck einer wahren Religion, und also der Geist Gottes (der unfehlbare Führer zur Moralität), der uns in alle (zur Religion gehö-

rende) Wahrheit leitet“ (Joh. 16. 13.). Dieser Geist Gottes (die ächte reine Vernunftreligion, die in der Offenbarung zu finden ist) belehrt uns über den Willen Gottes und belebt uns mit Grundsätzen zu Handlungen (eben durch die Vorstellung, daß diese Grundsätze der Wille des Herrn der Welt sind). Er bezieht alles, was die Schrift von der Art enthalten mag, daß es nur der Offenbarungsglaube (welcher, weil er sich auf ein Factum gründet, auch der historische Glaube genannt werden kann) annimmt, auf die Regeln (moralische Vorschriften) und Triebfedern (der Pflicht, oder) des reinen Religionsglaubens (welcher, weil er bloß aus der Moralität entspringt, auch der moralische Glaube heißen kann). In jedem Kirchenglauben ist daher die Beziehung auf den reinen Religionsglauben dasjenige, was darin eigentlich Religion ist. Alles Forſchen und Auslegen der Schrift muß daher von dem Grundsatz ausgehen, diesen Geist darin zu suchen, und man kann das ewige Leben (den Weg zum höchsten Gut, zur Bestimmung des Menschen) (Joh. 5, 39) nur darin finden, so fern sie von diesem Grundsatz zeugt (R. 161. f.).

III. Der schwärmerische Ausleger ist derjenige, welcher sich anmaßt, das innere Gefühl; d. i. die Art, wie ein Mensch in Ansehung seiner Lust oder Unlust afficirt wird, an die Stelle des authentischen Auslegers zu setzen, und daher mit gänzlicher Verachtung des doctrinalen Auslegers das Amt des authentischen Auslegers usurpirt. Das Gefühl, das manche daher das innere Licht nennen, soll, nach der Behauptung mancher, den wahren Sinn der h. Schrift, so wie den göttlichen Ursprung derselben erkennen. Nun ist nicht zu leugnen, daß wer sie liest, oder ihren Vortrag hört, Achtung für ihre Vorschriften und einen Antrieb sie zu befolgen fühlen muß. Denn da die h. Schrift uns das Moralgesetz vorhält, wir uns aber dasselbe nicht ohne Achtung oder moralisches Gefühl vorstellen können (s. Achtung), so muß uns auch der Inhalt der h. Schrift, wenn wir uns denselben vorstellen, mit Ach-

tung erfüllen, und wir können nicht anders, als diesen Inhalt für den Willen Gottes erkennen. Auch wird derjenige, welcher ihre Lehren befolgt, oder das thut, was sie vorschreibt, allerdings, durch seine Zufriedenheit mit sich selbst, finden, daß sie von Gott sei (Joh 7, 17.). Aber eben so, wie wir aus dem Gefühl nicht die Erkenntniß der Gesetze, und daß diese moralisch sind, ableiten können, sondern das Gefühl vielmehr auf diese Erkenntniß folgt; eben so wenig kann aus diesem Gefühl abgeleitet werden, daß etwas der Wille Gottes sei, welches dasselbe ist mit der Forderung, daß etwas durchs Moralegesetz vorgeschrieben sei, noch weniger aber kann daraus gefolgert werden, daß etwas die unmittelbare Wirkung Gottes (Offenbarung) sei. Das Gefühl der Achtung und Ermunterung zum Guten, das sich bei der Lefung der h. Schrift, oder Anhörung ihrer Lehren in uns regt, können wir auch nicht etwa für die untrügliche unmittelbare Wirkung des Einflusses Gottes auf die Abfassung der h. Schrift halten; a) weil wir sonst diese Wirkung nur Einer Ursache zuschreiben würden, da doch, wenn die Ursache einer Wirkung uns unbekannt ist, mehrere Ursachen derselben statt finden können; b) weil wir wissen, daß die Moralität des Gesetzes, und also der Lehre, welche in der h. Schrift getragen wird, die Ursache unsers Gefühls ist; c) weil es sogar Pflicht ist, dieses Gefühl von dem Einfluß der Moralität des in der h. Schrift enthaltenen Gesetzes auf uns abzuleiten, indem sonst aller Schwärmerei Thür und Thor geöffnet werden würde, wenn wir das Gefühl des Einflusses Gottes auf uns, so wie die Wirkung einer Naturursache, zu erkennen behaupten wollten. Zugleich würde dadurch das moralische Gefühl jedes Schwärmers in dieselbe Classe gesetzt, und so um seine ganze Würde gebracht werden. S. Achtung.

2. Ein Gefühl ist aber, als solches, nichts objectives (etwas, was allgemein in jedem Wesen seyn müßte), sondern subjectiv (bloß eine Modification des innern Sinnes des Fühlenden). Es gilt also nur bloß für denjenigen, der es hat. Folglich kann Niemand sein Gefühl als einen Erkenntnißgrund für Andre gebrauchen, und ihnen zu-

muthen, ihre Ueberzeugung von der Aechtheit einer Offenbarung, oder dem Sinne derselben, auf sein Gefühl zu gründen. Das Gefühl kann überhaupt nichts lehren, man kann nichts dadurch erkennen, sondern es ist nur ein Zustand des Gemüths (R. 164. f.).

IV. Aber es treten noch zuweilen zwei andre Prä-tendenten zum Amte der Ausleger auf, welche doch weniger selbst auslegen, als über streitige Auslegungen zu entscheiden, sich herausnehmen, und dadurch in der That sich der Würde nach über alle andere Ausleger erheben, und ihnen Gesetze vorschreiben. Der eine ist der geistlich despotische, oder derjenige, der sich anmaßt vorzuschreiben, wie der doctrinale Ausleger auslegen soll, und daher auch das Amt des authentischen Auslegers usurpirt. Das geschieht, wenn die größere Anzahl der Schriftgelehrten (Kleriker, Geistliche) ihre Auslegung gegen die von der ihrigen abweichende Meinung der geringern Anzahl mit Gewalt durchsetzt, und den Sinn der h. Urkunde nach der Mehrheit der Stimmen entscheidet. Denn da bei der doctrinalen Auslegung öfters der Sinn einer Stelle der h. Schrift zweifelhaft ist, so gerathen die Ausleger darüber in Streit, was der Verfasser eines Buchs wohl gemeint habe. Man fühlt dann, daß der authentische Ausleger entscheiden müsse, und da im Staat der Sinn des Gesetzes nach der Mehrheit der Stimmen der Re-präsentanten des Souverains entschieden wird; so glaubt man, daß auch in der Kirche der Sinn des Gesetzbuchs nach der Mehrheit der Stimmen der Re-präsentanten der Kirche (d. i. durch die Pluralität der in einer Synode oder in einem Concilium versammelten Kleriker oder Geistlichen) müsse entschieden werden. Allein zwischen einem Staat und einer Kirche ist der Unterschied, daß in dem erstern der Gesetzgeber in den Re-präsentanten wirklich vorhanden, und also ihre Auslegung nach der Pluralität wirklich authentisch ist; dahingegen in der Kirche Gott der Gesetzgeber ist, und hier es unmöglich nach der Pluralität der Geistlichen auszumitteln, was der Wille Gottes sei. Denn diese größere Anzahl kann gerade den Gesinnungen nach die verderbtern

oder den Kenntnissen nach die unwissendern in sich fassen, und daher den Willen Gottes am wenigsten treffen. Ja, da gemeiniglich die Anzahl der gelehrten und vortrefflichen Menschen in jeder Menschenclasse die kleinere ist, so folgt, daß gerade für das Gegentheil des göttlichen Willens, oder für etwas, das nicht Wille Gottes ist, durch die Mehrheit werde entschieden werden. Die Erfahrung hat das auch bestätigt, indem eben daher die vielen Satzungen und ungegründeten Meinungen in den christlichen Glauben gekommen sind, und die sogenannten, durch die Kirche (eigentlich Mehrheit der die Kirche repräsentirenden Kleriker) verdammteten Ketzer die Wahrheit auf ihrer Seite hatten. Die durch die Geistlichen repräsentirte Kirche ist also ein unbefugter Ausleger der h. Schrift, und da er die auf ächte Gelehrsamkeit, ja selbst dem Vernunftglauben gegründete Auslegung, und ihre Vertheidiger unterdrückt, und letztere wohl gar verfolgt, so kann er der geistlich despotische Ausleger genannt werden.

V. Der weltlich despotische Ausleger, oder derjenige, der sich anmaßt vorzuschreiben, wie der authentische und doctrinale Ausleger auslegen sollen, und daher nicht das Amt eines authentischen Auslegers usurpirt, sondern einen neuen Ausleger vorstellt, der bloß darum, weil er die Gewalt zu zwingen hat, auch zu einer ihm gefälligen Auslegung zwingen will, und darum auch der schimärische Ausleger genannt werden kann. Dieser Ausleger ist der Staat, und seine Auslegung ist die unausfehllichste von allen. Denn der Staat, als solcher, ist weder Schriftgelehrter, noch Religionsphilosoph, und fordert darum nicht bloß den blinden Gehorsam, den die Kirche will, dessen Grundlage der sogenannte Köhlerglaube ist, sondern gleichsam das Verschließen aller Sinne gegen Gründe, und also einen sinnlosen Gehorsam, der sich auf das *sic volo*, *sic jubeo*, *stat pro ratione voluntas* gründet, und meint also, seine Glieder zum Glauben dressiren zu können, daher auch Kant die Orthodoxie, die daraus entspringt, die brutale nennt. Der Staat, wenn er sich das Amt eines Auslegers der h. Urkunde, oder welches eben so viel ist, das Amt gewisse Lehren und Symbole

durch seine in Händen habende Gewalt vorzuschreiben, anmaßst, thut etwas, wovon er nichts versteht, und wovon er nicht einmal weiß, was er thut. Denn er glaubt nicht, daß er die Schrift auszulegen sich anmase, sondern setzt gewisse Kleriker dazu fest, welche den Sinn der h. Urkunde bestimmen, und daher die Offenbarungslehren für andre unter weltlicher Autorität vorschreiben sollen. Diese bekommen das Monopolium der Auslegung, aus ihren Händen soll ein jeder andrer (Kleriker oder Laye) den Sinn des göttlichen Worts erhalten, ohne zu wissen, warum gerade aus ihren Händen; denn sollte es um der Gründe willen geschehen, die sie haben, so bedürfte es dazu nicht der Gewalt der weltlichen Macht. Wenn nun der Staat auf diese Weise verfährt, so meint er, die Kirche lege aus, und er selbst bestimmt doch, wer der Repräsentant der Kirche hierin seyn soll, und macht sich eben dadurch zum obersten aber anz schimärischen) Ausleger der h. Schrift. Der Staat muß sich also nie in die Auslegung der h. Schrift mischen sondern nur dafür sorgen, daß es nicht an gelehrten und rechtschaffenen Schriftgelehrten und Religionsphilosophen fehle, und daß sie nicht etwa ihre Streitigkeit da führen, wo die Gemeinde (die Glieder der Kirche) unterrichtet, gebessert und getröstet werden soll, d. i. von den Kanzeln. Uebrigens aber sollte sich der Staat nie in ihre Streitigkeiten mischen, und für die eine Parthei zur Unterdrückung der andern erklären (R. 164.).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. III. M. I. Abth. VI. S. 157 — 166. — I. St. VI. S. 47*). — II. Str. II. Abschn. S. 106. 107.

Ausrottungskrieg,

bellum internecinum, guerre d'extermination, d'extirpation. So heißt ein Krieg, welcher nur durch die physische Vertilgung des einen Theils der Krieg führenden Mächte geendigt wird*). Der Ausrottungskrieg kann

*) So sagte Louvois zu Meinders, den der große Churfürst Friedrich Wilhelm 1679 nach Frankreich geschickt hatte: *Bellum geri*

aber auch die physische Vertilgung beider Theile treffen. Ein solcher Krieg muß schlechterdings unerlaubt seyn. Denn durch einen solchen Krieg würde allem Recht ein Ende gemacht, und der Friede nicht eher erfolgen, als bis kein Rechtsverhältniß mehr statt finden könnte. Folglich muß auch der Gebrauch der Mittel zu einem solchen Kriege unerlaubt seyn.

2. Die Mittel, deren man sich in einem Ausrottungskriege bedient, sind Meuchelmord, Giftmischerei, Brechung der Capitulation, Anstiftung des Verraths in dem bekriegten Staat u. s. w. Diese Mittel müssen schlechterdings den Untergang derer nach sich ziehen, gegen die sie gebraucht werden. Denn sie sind niederträchtig, d. h. der Feind kann sich dagegen nicht schützen, weil sie nicht den Muth, sondern nur die Verschlagenheit des Angreifers voraussetzen. Sie verderben aber auch die Sittlichkeit der Nationen, die sich derselben bedienen, indem sie bald nicht bloß im Kriege, sondern auch im Frieden werden gebraucht werden.

Kant. Zum ewigen Frieden. I. Abth. 6. S. 12.

Deff. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. II. Abschn. §. 57. S. 222.

Aufser

mir, *istis, extra nos, hors de nous*. Dieser Ausdruck kann zweierlei bedeuten, entweder

1) daß der Gegenstand, von dem er gebraucht wird, nicht ich selbst, sondern von mir (dem Subject) unterschieden (*a nobis diversum*) ist. Das Object ist nicht zugleich das Subject; oder

2) daß der Gegenstand, von dem er gebraucht wird, sich in einer andern Stelle des Raums oder der Zeit befindet. Im erstern Sinne sage ich, die Dinge an sich

vel ad plane perdendum hostem, vel ut in ejus ditione miles alatur. Der erstere ist der Ausrottungskrieg, und mit ihm drohete Louvois dem Churfürsten. Pufendorf. de reb. gest. Frid. Wilh. M. XVII. 71.

sind aufser mir, d. i. nicht bloß Vorstellungen meines Erkenntnißvermögens, folglich nicht etwas von mir selbst; im andern Sinne ist das Buch, das ich lese, aufser mir, oder in einer andern Stelle des Raums, und der Kaiser Augustus ist aufser mir, oder war in einer andern Zeit vorhanden, als ich. Ein Vernunftbesitz in der metaphysischen Rechtslehre ist der Besitz von etwas, das nicht aufser mir ist, im erstern Sinn des Worts. Der Besitz von etwas, das aufser mir ist, in der zweiten Bedeutung, ist ein empirischer Besitz.

Kant. Metaphi. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptst.
§ 1. S. 56.

Autokratie,

Fürstengewalt, Selbstherrschaft, Alleinherrschaft, *ἀτοκρατία*, *autocratia*, *autocratie*. Eine Herrschergewalt, die keine andre neben ihr weiter voraussetzt.

1. Man kann sich nemlich eine Herrschergewalt denken, die einer andern unterworfen ist, und eine Herrschergewalt, neben der es noch eine andre giebt; die erstere ist der Monarchie entgegengesetzt, die letztere der Aristokratie.

2. So gebraucht Kant das Wort, wenn er die Autokratie der Materie in solchen Erzeugungen, welche von unserm Verstande nur als Zwecke begriffen werden, als ein Wort ohne Bedeutung, verwirft. Materie ist ein Aggregat vieler Substanzen aufser einander; nun bestünde jene Autokratie der Materie darin, daß dieses Aggregat die alleinige Ursache aller der Erzeugungen aus ihm wäre, die von unserm Verstande nur dadurch begriffen werden können, wenn er sich dieselben als Zwecke denkt. Dann hätte nemlich die Materie keinen andern Herrscher neben sich, aus dessen Verstande sich die zweckmäßige Einrichtung desselben, was doch Zweck ist, erklären ließe; dieses ist aber widersprechend, weil Zwecke nur durch einen Verstand möglich sind, und nicht durch ein bloßes Aggregat aufser einander befindlicher Substanzen. Zweck ist das, was nur als Product einer Ursache im in-

nern Sinn vorgestellt werden kann; Materie ist aber das, was bloß im äußern Sinn vorhanden ist. Folglich widerspricht sich der Begriff einer Autokratie der Materie (U. 372.).

3. Kant nennt nun diejenige Form der Beherrschung eines Staats, wo nur Einer herrscht, eine Autokratie weil der Herrscher Niemand neben sich hat, dessen Wille mit dem seinigen zusammen verbunden herrschte; sondern er herrscht selbst, ohne daß, wie in der Aristokratie, noch mehrere dabei concurriren. In diesem Sinne nennen sich manche regierende Herrn Selbstherrscher. (Z 25.).

4. Der Ausdruck Monarchie statt Autokratie ist nicht dem Begriffe der letztern angemessen; denn Monarchie bedeutet die höchste Herrschaft, Autokratie aber die völlige, oder Alleinherrschaft. Der Autokrat hat alle Gewalt, der Monarch hat die höchste Gewalt, der erste ist der wirkliche Souverain, der letztere repräsentirt ihn bloß (K. 209.).

Kant. Kritik der Urtheilskr. §. 80. S. 372.

Deff. Schrift zum ewigen Frieden I. Definitivart. *** S. 25.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abschn. §. 51. S. 209.

A u t o n o m i e

des Willens, *autonomia*, *autonomie*. Die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn (G. 98.) (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens. G. 87.).

1. Die ganze practische Gesetzgebung, d. i. diejenige, durch welche uns das Sittengesetz gegeben wird, gründet sich, in so fern wir diese Gesetzgebung an und für sich selbst betrachten (objectiv), auf einer Regel, von der sich alle Sittengesetze müssen ableiten lassen. Diese Regel soll aber nicht etwa dazu dienen, uns eine Anweisung zu seyn, wie wir unsre Wünsche befriedigen können. Denn die Sittlichkeit hat es gar nicht mit Erfüllung der Wünsche zu thun, vielmehr fordert sie die Aufopferung eines jeden Wunsches, der sich nicht mit ihr verträgt. Die Regel der Sittlichkeit gehet also nicht auf Gegenstände, die

wir begehren möchten, die unsern Willen zum Wollen bestimmen könnten. Da nun auf diese Weise der Wille, in so fern ihn bloß das Sittengesetz bestimmen soll, keinen Gegenstand des Begehrens hat, so bleibt weiter nichts übrig, als die Form seines Wollens, nemlich daß er nicht anders wolle, als so, daß es Gesetz sei, so zu wollen, wie er will. Dies ist nun der oberste Grundsatz oder das Princip der Sittlichkeit, welches sich so ausdrücken läßt:

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

Diese Regel hat die Form der Allgemeinheit, d. h. sie ist so gefaßt, daß davon keine Ausnahme gilt, daß es kein Wesen geben kann, welches darnach zu handeln nicht nöthig hatte, und eben das macht sie fähig, ein Gesetz zu seyn; denn ein Gesetz für den Willen ist eine solche Regel, die für jeden Willen, ohne Ausnahme, gilt. Da dieses Gesetz durch den Willen, der ihm unterworfen ist, eben so allgemein befolgt werden sollte, als die Naturwirkungen ohne Ausnahme nach den Naturgesetzen geschehen; so kann obiges Princip auch so ausgedrückt werden:

Handle, als ob die Maxime deiner Handlung zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.

2. Die practische Gesetzgebung gründet sich aber subjectiv (d. h. wenn wir bloß auf das Subject Rücksicht nehmen, dem es gegeben wird, oder das es giebt, und nicht auf die Gesetzgebung an und für sich) auf den Zweck dieses Subjects. Was kann nemlich der Wille für einen Zweck haben bei allen seinen Handlungen? Denn dieser Zweck muß auch die Regel für seine Handlungen bestimmen. Da nun aber bei der Sittlichkeit weder Furcht noch Hoffnung den Willen bestimmen sollen, so fallen alle Zwecke, die ihren Grund in den Naturtrieben, und folglich in der Erfahrung haben, weg. Dann bleibt also nichts übrig, als der Mensch selbst, oder er muß sein eigener Zweck seyn. Da sich nun dieses aber

mit jedem Menschen so verhält, so ist dieser subjective Grund der Handlungen zugleich ein objectiver, daraus entspringt also ein andrer Ausdruck des obersten Grundsatzes der Sittlichkeit, nemlich der:

Handle so, dafs du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blofs als Mittel brauchest.

Ein vernünftiges Wesen hat nemlich allein Zwecke, oder alle Zwecke, die sich denken lassen, sind nur in vernünftigen Wesen, als Subjecten der Zwecke denkbar, und ein vernünftiges Wesen ist nicht etwa blofses Mittel zu einem andern Zwecke, sondern Zweck an sich selbst.

3. Hieraus folgt nun, wenn wir beide obersten Grundsätze zusammen nehmen:

a. aus dem zweiten in (2), dafs der Wille eines jeden vernünftigen Wesens gesetzgebend sei, weil der Grund seiner Gesetze in nichts andern als in seiner eigenen Person liegt, nemlich ein vernünftiges Wesen, es sei dasselbe nun selbst, oder ein andres, nie blofs als Mittel, sondern als Zweck an und für sich zu brauchen;

b. aus dem ersten in (1), dafs der Wille eines vernünftigen Wesens allgemein gesetzgebend sei, weil er sich nach keinen andern Maximen zu Handlungen bestimmt, als nach solchen, durch die er wollen kann, dafs diese Maxime ein allgemeines (für alle vernünftigen Wesen geltendes) Gesetz werde.

4. Diese Idee nun von dem Willen des vernünftigen Wesens, dafs er ein allgemein gesetzgebender Wille sei, und er folglich in den Gesetzen, die er befolgt, lediglich von sich selbst abhängt, heifst die Autonomie des Willens (M. II, 91 G. 70) und giebt ebenfalls einen Ausdruck des obersten Grundsatzes der Sittlichkeit, nemlich den:

Handle nur nach demjenigen Gesetze durch welches du dich als allgemein

gesetzgebend betrachten kannft. (M. II. 95. G. 72.).

Diefer Grundfatz heift das Princip der Autonomie des Willens (M. II. 96. G. 73.).

5. Der Wille muß hiernach als einem Gesetz unterworfen angesehen werden, von dem er ſich ſelbſt als Urheber (als geſetzgebend) betrachten kann. Alle andern Maximen aber, die damit nicht beſtehen können, müſſen verworfen werden. Geſetzt, es hätte jemand folgende Maxime:

die Unwahrheit zu ſagen, wenn es ſein Vortheil erfordert,

ſo frage ich, kann dieſe Maxime mit der eigenen allgemeinen Geſetzgebung zuſammen beſtehen? Hier findet ſich nun gleich,

a. daſs es nicht die eigene Geſetzgebung iſt, die das Geſetz giebt, ſondern die Selbſtliebe, denn der Vortheil dictirt das Geſetz;

b. daſs es kein allgemeines Geſetz iſt, denn nur in dem einzelnen Fall, wenn es ſein Vortheil erfordert, ſoll es gelten.

Hieraus ſehe ich nun, daſs die Maxime kein Sittengeſetz iſt. Es fragt ſich aber, ob ſie nicht mit der eigenen allgemeinen Geſetzgebung beſtehen kann. Da findet ſich aber:

daſs wenn es allgemeines Geſetz wäre, daſs ein Menſch dann, wenn es ſein Vortheil erforderte, die Unwahrheit ſagen könnte, es einem ſolchen Menſchen in dieſem Fall gar nicht als Zweck, ſondern bloß als Mittel, das ſeinem Vortheil dienſtbar wäre, dienen würde.

Dies widerſpricht aber meiner eigenen allgemeinen Geſetzgebung, bei der ich eben darum mein eigener Geſetzgeber bin, weil ich mich als vernünftiges Weſen, als Zweck an und für ſich, betrachte. Folglich iſt jene Maxime verwerflich (M. II. 92. G. 70.).

6. Dieſe Eigenschaft des Willens, daſs er allgemein geſetzgebend iſt, ſchließt bei ſeiner Geſetzgebung alles Intereſſe aus, weil ſonſt dieſes, und nicht der Wille, das Geſetz geben würde. Daher haben die Formeln, welche Sittengeſetze ausſagen (die Imperativen) gar

keine Bedingungen (sie sind nicht hypothetisch); solche Sätze aber nennt man categorische Sätze. Darum sagt man, der oberste Grundsatz des Sittengesetzes ist ein categorischer Imperativ (M. II. 93. G. 71.).

7. Ein Wille, der unter Gesetzen steht, kann vermittelt eines Interesse an dieses Gesetz gebunden seyn, z. B. der menschliche Wille, durch die Achtung, ans Sittengesetz, s. Achtung. Allein ein Wille, der zu oberst gesetzgebend ist, kann von keinem solchen Interesse abhängen. Denn hinge ein Wille von einem solchen Interesse ab, so würde es immer noch ein andres Gesetz bedürfen, welches das Interesse gesetzmäßig machte, und dasselbe unter eine Maxime brächte, die als allgemeines Gesetz gelten könnte. Das heißt, alles Interesse am Gesetz ist nicht zu oberst gesetzgebend, sondern allein der vom Interesse unabhängige Wille (M. II. 94. G. 72.).

8. Und so unterscheidet sich denn Kants Theorie der Sittlichkeit von jeder andern durch diese Autonomie des Willens. Bei jeder andern Theorie fragt man nemlich nach einem Warum? Warum ist es Gesetz, nicht zu lügen? und weiß darauf immer eine Antwort, z. B. um bei Ehren zu bleiben und Zutrauen zu behalten, um also durch ein Interesse den Willen an das Gesetz zu knüpfen. Das nennt Kant aber Heteronomie, oder Abhängigkeit des Willens von einem Gesetz, das er sich nicht selbst giebt. Da er hingegen behauptet, der Wille giebt sich das Sittengesetz, ohne daß ihn ein andres Warum daran knüpft, als daß es Gesetz ist. Das Gesetz interessiert, weil es Gesetz ist, und bloß durch dieses reine Interesse am Gesetz ist der Wille daran gebunden, obwohl von diesem Interesse nicht abhängig, sondern das Gesetz gehet vor dem Interesse her, und entspringt nicht aus dem Interesse, sondern unmittelbar aus dem Willen, welche Beschaffenheit des Willens eben seine Autonomie heißt (M. II. 96. G. 95.).

9. Diese Autonomie des Willens ist der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur. Denn Würde ist der Werth von etwas, das nicht wozu, sondern um sein selbst willen da ist. So

etwas ist aber nur dasjenige, was Zweck an und für sich ist, das ist, das vernünftige Wesen, in so fern es allen übrigen Dingen das Gesetz giebt, aber kein andres Gesetz annimmt, als das, was es sich selbst giebt, oder indem es sich nicht bloß wozu brauchen läßt; sondern Zweck an sich ist. Diese Beschaffenheit ist aber eben die Autonomie des Willens, auf die sich folglich die Würde der Menschen gründet. (M. II. 107. G. 79.).

10. Es muß aber bewiesen werden:

I. daß gedachtes Princip der Autonomie des Willens das alleinige Princip der Moral sei (P. 58.);

II. daß es auch Realität habe, und kein Hirngespinnst sei.

(M. II. 116. G. 87),

I. Das erste läßt sich leicht beweisen, wenn man nur den Begriff von Sinnlichkeit zergliedert. Denn da findet sich, daß alles, wovon man sonst die Sittlichkeit ableiten wollte, nichts als Heteronomie ist; nemlich alles das giebt keinen categorischen (unbedingten) Imperativ, sondern nur bedingte (hypothetische), mithin kann es niemals moralisch seyn, die Regel ist nicht an sich, sondern wozu gut. Wenn ich nun aber das, wozu es gut ist, nicht wollte, so fiel auch die Regel weg; oder es müßte eine Regel da seyn, die es nur zum Gesetz machte, den Gegenstand zu wollen, das wäre dann entweder eine unbedingte Regel, oder der Cirkel ginge von neuem an, und es gälte von ihr wieder das vorige.

II. Daß aber dieses Princip kein Hirngespinnst ist, folgt

a. daraus, daß die Autonomie des Willens nichts anders ist, als die Freiheit desselben. Der Begriff der Freiheit ist daher auch der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. Die Freiheit ist nemlich in negativem Verstande die Eigenschaft des Willens, daß er unabhängig ist von fremden ihn bestimmenden Ursachen (also keiner Heteronomie unterworfen ist). Daraus folgt der positive Begriff der Freiheit des Willens, daß, da er von allen fremden Gesetzen un-

abhängig ist, und der Begriff des Wirkens den des Wirkens nach Gesetzen in sich schließt, folglich der Wille nicht ohne Gesetze wirken kann, er sich selbst ein Gesetz seyn muß. Das ist aber Autonomie des Willens, die folglich mit Freiheit des Willens identisch ist. So sind also die Principien in (1) und (4) einerlei, und ein freier Wille und ein Wille unter eigenen Gesetzen und unter sittlichen Gesetzen ist eins und dasselbe (M. II, 128. G. 97. P. 59).

b. Dafs aber diese Freiheit kein Hirngespinnst sei, da doch in der Natur alles nothwendig ist, folgt aus dem Daseyn der sittlichen Gesetze. Diese sind nun ohne Freiheit des Willens nicht möglich. Wir können also als moralische Wesen nicht bloß zur Natur oder sinnlichen Welt gehören, sonst müßten wir alle Sittlichkeit aufgeben, und es könnte kein Unterschied statt finden zwischen gut und böse. Folglich müssen wir als moralische Wesen zu einer andern Reihe der Dinge gehören, wo das eiserne Gesetz der Nothwendigkeit nicht herrscht. Das wäre eine intelligibele Welt der Dinge an sich, von der wir nichts erkennen und begreifen, die aber die Vernunft sich nicht nehmen läßt, weil es hier auf keine Speculation ankömmt, die sich abweisen läßt, sondern auf das Handeln, das sich nicht aufschieben läßt, und wir müssen uns daher bei jeder moralischen Handlung als Dinge an sich, als Glieder einer intelligibeln Welt betrachten. S. An sich.

11. Wären wir nun bloß Glieder der intelligibeln Welt, so wie Gott, so würden alle unfre Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß seyn; denn wir hätten da kein andres Gesetz, als unser eigenes. Aber wir schauen uns zugleich als Glieder der sinnlichen Welt an, und als solche ist noch ein andres Gesetz in unsern Gliedern, wie Paulus sagt, und dadurch wird unser eigenes Gesetz ein Gebot für uns, indem es oft jenem Gesetz der Triebe entgegen ist, und daher sollen alle unfre Handlungen jener Autonomie jederzeit gemäß seyn. Dieses categorische oder unbedingte sollen giebt nun den categorischen Imperativ der Sittlichkeit, und wir sehen nun, wie er möglich ist, nehmen

lich dadurch, daß ein unbedingter, intelligibeler Wille durch sein unbedingtes Gesetz den empirischen Willen, der durch Naturtriebe und Erfahrungsgründe zum Wollen bestimmt wird, beschränkt und sich unterwirft (G. II. 144. G. III.). Uebrigens läßt sich nur die Realität der Autonomie des Willens aus dem Daseyn des Sittengesetzes einsehen, aber nicht begreifen, wie sie möglich sei. Denn das hiesse die Freiheit begreifen, welches unmöglich ist, da wir nie etwas anders begreifen können, als aus seinen Urfachen, die aber stets mit Nothwendigkeit verknüpft sind, und aller Freiheit entgegen sind.

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abschn. S. 70

ff. — Die Auton. des Willens. S. 87. III. Abschn.

— Einth. der Princ. der Sittlichk. S. 93. — Der

Begriff der Freib. als Schl. zur Aut. des Willens.

S. 97. ff. III. Abschn. — Wte ist ein categor. Im-

perat. möglich. S. III

Deff. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst.

§. 7. Anm. S. 58. — §. 8. S. 59.

Autonomie

des Geschmacks. S. Geschmacksurtheil.

Axiomen,

ἀξιώματα, axiomata, axiomes, sind synthetische Grundsätze *a priori*, so fern sie unmittelbar gewiss sind (C. 760.); z. B. daß drei Punkte jederzeit in einer Ebene liegen, oder daß zwischen zwei Punkten nur Eine gerade Linie möglich ist.

I. Daß zwischen zwei Punkten A und B nur Eine gerade Linie möglich ist, ist

1. ein Grundsatz der Geometrie, denn

a) er enthält die Gründe andrer Sätze in sich, z. B. des Satzes, daß wenn zwei Triangel (Fig. 7.) ABC und DEF über einander gelegt werden, und die Seite AB so auf die Seite DE fällt, daß der Punkt A auf D, und der Punkt B auf E falle, weil nemlich die Seite AB der Seite DE gleich ist; ferner weil der Winkel BAC dem Winkel EDF, und die Seite AC der Seite DF gleich ist, auch die

Seite AC auf DF, und der Punct C auf F fällt, nach obigem Grundsatz auch BC auf EF fallen muß. Denn zwischen B und C, welche zugleich die Puncte E und F sind, ist, nach diesem Grundsatz, nur Eine gerade Linie möglich, sie die Linie BC nun nicht auf EF, so müßten nothwendig zwei verschiedene gerade Linien zwischen den beiden Puncten statt finden.

b. er ist nicht in höhern und allgemeinem Erkenntnissen gegründet, sondern in der unmittelbaren Anschauung. Ich kann mir in Gedanken schlechterdings nicht zwischen den Puncten A und B zwei verschiedene gerade Linien sinnlich machen.

2. Dieser Grundsatz ist aber auch *a priori*, denn ich brauche nicht aus meinen Gedanken hinaus zu gehen, und zu versuchen, ob es auch sich in der Natur wirklich so verhält; sondern ich weiß es gewiß, es ist nicht anders möglich, und es muß allenthalben in der Natur sich so finden; weder auf dem Monde, noch auf der Sonne, wenn wir dahin versetzt werden könnten, würde es anders seyn. Der Grundsatz ist also nothwendig, denn das Gegentheil von ihm ist nicht möglich, und er ist allgemein, denn es gilt von ihm keine Ausnahme, folglich ist er *a priori*, oder bloß in der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit gegründet, wegen uns eben das Gegentheil nie vorkommen kann.

3. Dieser Grundsatz ist ferner synthetisch, d. i. das Prädicat, daß nur Eine gerade Linie zwischen zwei Puncten möglich ist, liegt nicht in den Begriffen des Subjects, weder in dem Begriffe der beiden Puncte, noch in dem Begriffe der geraden Linie, noch in der Verbindung aller dieser Begriffe mit einander. Denn der Begriff des Puncts ist, daß er das im Raum ist, was keine Theile hat, der Begriff der Linie, daß sie eine Länge ohne Breite ist, und diese ist gerade, wenn ihre Theile alle nach dem Endpuncte zugekehrt sind. Allein alle diese Begriffe enthalten, weder einzeln, noch zusammen etwas, woraus man folgern könnte, daß zwischen den beiden Endpuncten einer geraden Linie nur Eine gerade Linie möglich. Denn ohne sich die gerade Linie in Gedanken zu ziehen, ist

es nicht möglich, zu wissen, ob nicht von einem Endpuncte aus die Theile mehrerer gerader Linien den andern Endpuncte zugekehrt seyn können. Ja es ist nicht einmal möglich, aus den angeführten Begriffen eine gerade Linie kennen zu lernen, wenn man sie sich noch nie sinnlich vorgestellt hätte. Hierans folgt, daß in dem Grundsätze, von dem wir sprechen, das Prädicat nicht in dem Subject liegt, sondern daß Prädicat und Subject nur mit einander verknüpft werden können, weil die sinnliche Darstellung, wenn wirnehmlich die Linie in Gedanken ziehen, uns dazu berechtigt. Diese sinnliche Darstellung (die Construction) der geraden Linie ist das dritte vermittelnde Erkenntniß, wodurch es uns möglich wird, Prädicat und Subject synthetisch mit einander zu verbinden.

4 Dieser Grundsatz ist endlich unmittelbar gewiß, d. h. ich brauche gar keine Mittel, mich von der Gewißheit desselben zu überzeugen, sondern ich darf mir das, was er ausagt, nur in Gedanken sinnlich vorstellen, so sehe ich gleich ein, daß es nicht anders seyn kann. Ich kann Prädicat und Subject unmittelbar mit einander verbinden, auch ohne alle andere vermittelnde sinnliche Darstellungen (Constructionen) als der der geraden Linie selbst.

II. In der Philosophie giebt es keine Axiomen. Denn die Philosophie ist die Vernunftserkenntniß nach Begriffen, aber nicht nach sinnlichen Darstellungen *a priori* (Constructionen). Nun lassen sich zwei Begriffe nicht synthetisch und doch unmittelbar mit einander verknüpfen, ohne ein drittes vermittelndes Erkenntniß. Dieses dritte vermittelnde Erkenntniß kann aber nicht etwa auch ein Begriff seyn, denn dieser Begriff würde doch wieder etwas voraussetzen, das ihn objectiv gültig machte, oder verurfachte, daß er nicht für ein Hirngespinnst, sondern für einen Gedanken anerkannt werden müßte, der einen wirklichen Gegenstand hat. Dann wäre aber der Satz nicht unmittelbar gewiß, sondern erst vermittelt des Gegenstandes, auf den sich der vermittelnde Begriff bezöge.

2. Die Philosophie hat nun zwar auch synthetische Grundsätze *a priori*, aber sie unterscheiden sich von
Mellins philos. Wörterb. 1. Bd. F f

den Axiomen dadurch, daß sie nicht unmittelbar gewiss sind, z. B. der Satz: alles, was geschieht, hat seine Ursache. In diesem Satze liegt auch das Prädicat Ursache nicht in dem, was geschieht, auch ist die Behauptung nothwendig und allgemein, folglich ist es, da auch mehr andre Sätze (nehmlich alle diejenigen, die eine Ursache voraussetzen) davon abgeleitet werden, ein synthetischer Grundsatz *a priori*. Allein das dritte, worauf sich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject gründet, ist, daß in jeder Erfahrung die Zeit auf eine nothwendige Weise bestimmt werden muß. Da alles, was geschieht, auf etwas anders folgt, und vor etwas andern hergeht, und auch unfre Wahrnehmungen auf einander folgen, so würden wir nicht unfre (subjectiven) Wahrnehmungen von der (objectiven) Folge der Beschaffenheiten auf einander unterscheiden können, und nicht wissen, ob B auf A wirklich, oder nur in unfre Wahrnehmung folgte, ob die Folge in uns, oder in den Dingen liege, wenn nicht die Zeitfolge als nothwendig bestimmt würde. Das geschieht nun durch den Begriff der Ursache und Wirkung, indem das, was ich Ursache nenne, nichts anders als die Vorstellung von etwas ist, was nothwendig vor etwas andern hergeht, das ich Wirkung nenne, und das nothwendig auf die Ursache folgt. Ich erkenne also die Gewissheit jenes philosophischen Grundsatzes aus der Nothwendigkeit desselben, wenn ich Erfahrung und subjective Wahrnehmung von einander soll unterscheiden können. Folglich kann ich einen solchen Grundsatz nicht unmittelbar aus einem dritten Begriff ableiten.

3. Discursive Grundsätze oder solche, die sich auf Begriffen gründen, sind also ganz etwas anders, als intuitive Grundsätze, oder solche, die durch unmittelbare Anschauung erkannt werden. Die letztern sind Axiomen, daher kann man auch die Axiomen durch intuitive Grundsätze erklären. Die Axiomen sind ohne allen Beweis gewiss, man darf sich nur den Satz durch die Einbildungskraft vorstellen. Die discursiven Grundsätze aber erfordern jederzeit noch eine besondere Art von Beweis, welchen Kant eine Deduction nennt. Der Beweis des Grundsatzes kann nemlich nicht ob-

jectiv, d. h. aus einem höhern Satze, von dem er abgeleitet würde, geführt werden, denn sonst wäre er ein Lehrsatz und jener höhere Satz der Grundsatz. Der Grundsatz aber ist ja derjenige Satz, der aller Erkenntniß seines Gegenstandes zum Grunde liegt. Aber er kann doch subjectiv bewiesen, d. h. gezeigt werden, daß ohne ihn die Erkenntniß des Gegenstandes nicht möglich wäre. So würde es unmöglich seyn, die (objective) Folge in der Erfahrung von der (subjectiven) Folge im Gemüthe zu unterscheiden, ohne den Satz des zureichenden (metaphysischen) Grundes. Ein solcher Beweis heißt die Deduction des Grundsatzes, und ist nöthig, weil sonst der Grundsatz falsch und erschlichen seyn könnte (M. I. 213. C. 188.). Die Axiomen oder mathematischen Grundsätze sind also evident, d. i. anschauend gewiß, die discursiven oder philosophischen Grundsätze sind zwar auch gewiß, aber doch nicht so einleuchtend, wie die Axiomen, s. Apodictisch. Man drückt die evidente Gewisheit eines Axioms gemeinlich damit aus, daß man sagt, es ist so gewiß, als zweimal zwei vier ist. Das kann man aber von keinem synthetischen Satze der reinen aber transcendentalen Vernunft, d. i. der, welche die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* aus Begriffen erkennt, sagen. Daß alles, was geschieht, eine Ursache hat, ist wohl nicht so einleuchtend gewiß, als daß 2 mal 2 vier ist, sonst hätte es Hume nicht bezweifelt.

4. Die Philosophie hat also keine Axiomen, und darf niemals ihre Grundsätze so schlechthin gebieten, sondern muß jederzeit ihre Wahrheit deduciren, wenn sie dieselben so gebrauchen will, um andre Sätze daraus abzuleiten, daß Jedermann diesen Gebrauch ihr zugestehen soll. Kant giebt zwar ein Princip der Axiomen der Anschauungen, d. h. aller wahren Axiomen an (C. 202); allein dieses Princip ist selbst kein Axiom, und bedarf daher auch einer Deduction, die Kant geführt hat. Dieses Princip soll nur die Möglichkeit der Axiomen überhaupt angeben. Denn sogar die Möglichkeit der Mathematik, die auf Anschauungen beruhet, so wie diese wieder auf Axiomen beruhen, muß die Transcendentalphilosophie, d. i. die Philosophie von der Möglichkeit der Er-

452 Axiomen. Axiomen der Anschauung.

kenntniß *a priori*, zeigen (M. I. 877. C. 760.). S. den folgenden Artikel.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II B. II Hauptst. S. 188. — Methodenl. I. Hauptst. I. Abchn. 2. S. 760. ff.

Axiomen der Anschauung,

axiomata intuitionis, axiomes d'intuition.

1. Sie sind wahre Axiomen (f. den vorhergehenden Artikel); nemlich die Axiomen der Mathematik, welche, vermittelt der Construction, in der Anschauung des Gegenstandes, die Prädicate mit dem Subject, *a priori* und unmittelbar, verknüpfen, z. B. daßs zwei Punkte jederzeit in einer Ebene liegen, welches ich unmittelbar einsehe, wenn ich mir drei Punkte in allen möglichen Lagen gegen einander in Gedanken sinnlich vorstelle, und eine Ebene durchlege.

2. Die Philosophen (man f. Lamberts Organon. Dianoiol. §. 146. Meiers Auszug aus der Vernunftlehre) nahmen vor Kant Axiom und Grundsatz für gleichbedeutende Wörter, da doch Axiom nur eine Art der Grundsätze ist. Die unmittelbare Gewißheit eines Grundsatzes kann nemlich entweder auf der Construction *a priori* oder auf einem Begriff beruhen, im ersten Fall verdient er allein den Namen eines Axioms, im letztern nur den eines Principis überhaupt (im weitern Sinne des Worts, f. Anfang) oder eines discursiven oder philosophischen Grundsatzes.

3. Kant hat (C. 202.) das Princip aller Axiomen der Anschauung angegeben, oder den philosophischen Grundsatz aufgestellt, nach welchem alle Axiomen der Anschauungen für die ganze Natur gültig sind. Es heist:

Alle Anschauungen sind extensive Größen

sollte aber nach Kants Prolegomenen (S. 91.) heißen:

Alle Erscheinungen sind, als Anschauungen im Raum und in der Zeit, extensive Größen. (M. I. 256. C. 202.) Kant will sagen, alles, was uns in die Sinne fällt, oder was wir sinnlich wahrnehmen, muß immer als eine ausgedehnte Größe wahrgenommen werden.

Daher kann uns keine sinnliche Vorstellung vorkommen, welchenicht so beschaffen wäre. Die philosophischen Grundsätze unterscheiden sich nun dadurch von den Axiomen, daß sie jederzeit noch einer Deduction bedürfen (s. den vorhergehenden Artikel Axiomen); so auch dieser.

4. Diese Deduction ist nun folgende: Alle Erscheinungen enthalten eine Anschauung in Raum und Zeit, denn Erscheinung ist der unbestimmte Gegenstand, der unsre Sinnlichkeit so afficirt (s. Afficiren), daß dadurch eine Anschauung desselben entspringt, die allein unter den Bedingungen der Anschauungen, Raum und Zeit, möglich ist. Raum und Zeit sind aber extensive Größen, folglich müssen alle Erscheinungen, als Anschauungen in Raum und Zeit, extensive (ausgedehnte) Größen seyn (M. I. 237. C. 202. Pr. 91).

5. Alle Erscheinungen werden demnach als Aggregate oder eine Mengevorhergegebener Theile (s. Aggregat) angeschauet, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Größen, z. B. der intensiven, sondern nur bei denen ist, die uns extensiv als solche vorgestellt und apprehendirt werden (s. Apprehension). Unter dem Begriff einer extensiven (ausgedehnten) Größe ist nemlich eine solche zu verstehen, in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht, und also nothwendig vor dieser hergethet (M. I. 238. C. 203). Ich kann mir z. B. keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkte an alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. Eben so ist es auch mit jeder, auch der kleinsten Zeit bewandt. Ich denke mir darin den successiven (auf einander folgenden) Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo, durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun, endlich eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird.

6. Wir können also keine Erscheinungen anschauen, als so, daß die Axiomen der Geometrie (Mathematik der Ausdehnung) und Arithmetik (Mathematik der Größe überhaupt) dabei zum Grunde liegen (M. I. 239 C. 204.). Die Axiomen drücken aber aus, wie sinnliche Anschauung *a priori* allein möglich ist, oder die Bedingungen derselben, oder wie allein das reine Bild (Schema) der äußern Er-

scheinung zu Stande kommen kann, z. E. zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie möglich. Es kann uns also in der Erfahrung nichts vorkommen, was sich nicht nach diesem Axiom richten müßte, eben so ist es auch mit dem Axiom, zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein. Das sind die Axiomen der Geometrie, welche eigentlich nur Gröfsen *quanta*) als solche (nehmlich in der Ausdehnung) betreffen.

7. Kant meinte, es gäbe in der Arithmetik keine Axiomen der Anschauung, allein Schultz hat diese Axiomen erst nachher entdeckt (f. Prüfung der Kant, Crit. Th. I. S. 219.). Man sehe unten den Artikel *Zahlformeln*.

8. Auf diesem Grundsatz (3) beruhet also die Anwendbarkeit der ganzen reinen Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung. Es ist nemlich die Frage, wie kann die Mathematik der Ausdehnung und Gröfse überhaupt, die alle ihre Sätze *a priori* behauptet, auf Gegenstände der Erfahrung gehen; wie ist es möglich, daß in der Erfahrung sich alles so finden muß, wie es die Arithmetik und Geometrie behaupten, die beide doch ihre Behauptungen nicht aus der Erfahrung hergenommen haben? Antwort: die Gegenstände der Erfahrung sind ja nicht Dinge an sich, die unabhängig von unserm Erkenntnißvermögen vorhanden sind, sondern Erscheinungen oder sinnliche Vorstellungen, auf die sich am Ende alles unser Denken beziehet. Diese sinnlichen Vorstellungen müssen sich aber nach den Gesetzen unsers Erkenntnißvermögens richten, und angeschauet werden. Nun giebt es für uns aber keine andern Anschauungen, als solche, welche der Verstand sich als ausgedehnte Gröfsen denkt, folglich müssen auch alle Erscheinungen sowohl dem Raume nach, die Körper, als auch der Zeit nach, die Gedanken, ausgedehnt seyn, einen Raum erfüllen, oder eine Zeitlang dauern, folglich der Mathematik der Ausdehnung und Gröfse überhaupt unterworfen seyn.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I.
Abth. II. B. II. Hauptst. III. Abschn. I. S. 202. ff.
Deff. Prolegom. §. 24. S. 91.

Ende der ersten Abtheilung.

E r k l ä r u n g
der
im Texte und im Register gebrauchten Buchstaben.

- C. bedeutet Kritik der reinen Vernunft.
 E. — — Kant, über eine Entdeckung.
 G. — — Grundlegung zur Met. d. Sitt.
 K. — — Kants Metaphys. Rechtslehre.
 M. I. — — Marginalien, erster Theil.
 M. II. — — Marginalien, zweiter Theil.
 N. — — Metaphys. Anfangsgr. der Naturlehre.
 P. — — Kritik der practischen Vernunft.
 Pr. — — Prolegomena
 R. — — Religion innerhalb der Grenzen.
 S. — — Kants sämtliche kleine Schriften. Königsb.
 und Leipzig 1797. I. Bd. II. Bd. III. Bd.
 U. — — Kritik der Urtheilskraft.
 W. — — Gegenwärtiges Encyclopädisches Wörterbuch
 der crit. Philos.
 Z. — — Zum ewigen Frieden.

Die Zahlen bei den Buchstaben zeigen die Seitenzahlen,
 bei M aber die Nummer der Marginalien an.



Die Figuren auf der Kupfertafel

gehören

Fig.	1.	.	.	zu	.	.	S.	44.	207.
—	2.	.	.	-	.	.	-	70.	
—	3.	.	.	-	.	.	-	97.	
—	4.	.	.	-	.	.	-	97.	
—	5.	.	.	-	.	.	-	97.	
—	6.	.	.	-	.	.	-	99.	
—	7. 8. und 9. gehören zur zweiten Abtheilung und Fig. 10. S. 447. siehet auf der Kupfertafel zur zweiten Ab- theilung.								



R e g i s t e r

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften
zu gebrauchen.

C. Vor-
rede er-
ste Aus-
gab. 12. W. 85.

C. Vorr.

zweite

Ausg. VIII. W. 359.

C. 1. W. 2. 10.

- 2. • 1.
- 3. • 12.
- 4. • 14.
- 5. • 15.
- 6. • 18.
- 7. • 18.
- 10. • 190.
- 15. • 200.
- 19. • 384. 385. 389.
- 20*). • 391.
- 21. • 392.
- 22. • 392. 393.
- 23. • 393. 394.
- 27. • 354.
- 29. • 254. f.
- 31-37. • 78.
- 32. • 85.
- 33. • 85.
- 34. • 89. 265.
- 35. • 78. 409.
- 36. • 39. 79.
- 41. • 256. 317.
- 42. • 132*).
- 43. • 272.
- 44. • 80. 132*). 134.
- 50. • 154. 269.
- 51. • 40. 270.
- 58. • 79.
- 59. • 80. 132*). 261.
- 60. • 20. 81. 85.
- 61. • 82.

- | | |
|-----------|------------------|
| C. 62. | W. 83. |
| • 63. | • 83. |
| • 64. | • 85. |
| • 65. | • 409. |
| • 67. | • 259. |
| • 68. | • 322. 329. 330. |
| • 71. | • 262. |
| • 72. | • 270. 272. |
| • 73. | • 271. |
| • 74. | • 262. |
| • 75. | • 272. |
| • 76. | • 77. |
| • 77. | • 40. |
| • 79. | • 282. |
| • 89. | • 36. 122. |
| • 92. | • 76. 263. |
| • 93. | • 263. |
| • 95. | • 64. |
| • 101. | • 318. |
| • 104. | • 139. |
| • 105. | • 366. |
| • 107. | • 36. |
| • 108. | • 37. |
| • 115. | • 261. |
| • 131 f. | • 324. |
| • 133. f. | • 325. |
| • 135. | • 326. |
| • 137. | • 22. 327. |
| • 138. f. | • 325. 327. |
| • 155*). | • 411. |
| • 160. | • 332. 333. |
| • 162. | • 330. |
| • 179. | • 155. |
| • 180. | • 155. |
| • 185. | • 451. |
| • 189. | • 195. |
| • 190. | • 197. |
| • 191. | • 198. |
| • 199. | • 319. |

C. 202, W. 329, 451, 452, 453.

- 203, • 453.
- 204, • 453.
- 211, • 15.
- 218, • 156.
- 219, • 332 368.
- 220, • 163.
- 222, • 141, 149.
- 224, • 40, 167.
- 225, • 167.
- 227, • 168.
- 228, • 168.
- 229, • 46.
- 230, • 49.
- 231, • 224.
- 232, • 226.
- 233, • 171.
- 234, • 171.
- 235, • 333.
- 236, • 173.
- 237, • 333.
- 240, • 182.
- 243, • 171.
- 244, • 179, 183.
- 245, • 173.
- 247, • 180.
- 249, • 181.
- 252, • 178.
- 253, f., • 44, 179.
- 254, • 178.
- 256, • 184, 186.
- 258, • 186, 188.
- 259, • 189.
- 281, • 44.
- 283, • 173.
- 293, • 263.
- 306, • 134.
- 307, • 131, 136.
- 310, • 140.
- 312, • 263.
- 316, • 130.
- 323, • 263.
- 326, • 130.
- 356, • 206.
- 358, • 210.
- 362, • 210.
- 365, • 215.

C. 377, W. 273.

- 379, • 215.
- 380, f., • 38.
- 393, • 101.
- 398, • 288.
- 403, • 240, 241.
- 448, • 299.
- 450, • 300.
- 451, • 301.
- 450, • 301.
- 454, • 250.
- 455, • 290.
- 456, • 291.
- 462, • 291.
- 463, • 291.
- 465, • 38.
- 470, • 274.
- 472, • 292.
- 473, • 292.
- 480, • 292.
- 481, • 292.
- 482, • 38.
- 486, • 43.
- 502, • 354.
- 503, • 314.
- 537, • 217.
- 542, • 217.
- 544, • 218.
- 548, • 292.
- 549, • 293.
- 550, • 293.
- 551, • 293.
- 552, • 293.
- 576, • 233.
- 581, • 294.
- 588, • 294.
- 656, • 125.
- 674, • 320.
- 685, • 90.
- 687, • 91.
- 688, • 94, 95.
- 689, • 96.
- 690, • 99.
- 692, • 102.
- 708, • 220.
- 725, • 282.
- 755*, • 414.

C. 760, W. 101. 447.

- 762, • 75.
- 763, • 75.
- 764, • 321.
- 768, • 301.
- 786, • 399.
- 832, • 220.
- 833, • 220.
- 860, • 352.
- 861, • 353. 369.
- 862, • 369.
- 863, • 353.
- 869, • 282.
- 877, • 278.

E. 26, W. 42.

- 41, ff. • 141.
- 56, • 134.
- 68, • 20. 231.

G. 14. W. 69.

- 16, • 51.
- 17, • 221.
- 20, • 56.
- 30, • 408.
- 32, • 282.
- 38, • 69.
- 38 *), • 234.
- 47, • 254.
- 50 *), • 222.
- 63, • 254.
- 70, • 42. 443.
- 71, • 444.
- 72, • 444.
- 79, • 445.
- 87, • 440. 445.
- 93, • 414.
- 97, • 446.
- 98, • 410.
- 111, • 447.

K. 45. W. 247.

- 56, • 438. f.
- 71, • 296.
- 77, • 335.
- 98, • 231. 232.
- 102, • 252.

K. 106, W. 125.

- 114, • 125.
- 120, • 246. 247.
- 135, • 251.
- 145, • 247.
- 209, • 358. 440.
- 222, • 237. f.

M. 1, 1, W. 2, 3. 10.

- 2, • 2. 5.
- 3, • 14. 16.
- 4, • 5.
- 5, • 14. 16.
- 6, • 12.
- 7, • 14.
- 8, • 18.
- 9, • 18.
- 11, • 192.
- 16, • 200.
- 17, • 200.
- 21, • 385.
- 22, • 389.
- 24, • 392.
- 25, • 392.
- 26, • 393.
- 27, • 393.
- 28, • 394.
- 38, • 72.
- 39, • 39. 79.
- 63, • 40.
- 69, • 80.
- 70, • 80.
- 71, • 81.
- 72, • 82.
- 73, • 83.
- 74, • 83.
- 79, • 272.
- 84, • 40.
- 120, • 37.
- 121, • 37.
- 149, • 326.
- 153, • 325.
- 154, • 325.
- 172, • 332. 333.
- 213, • 451.
- 215, • 195.
- 216, • 196.

M. I. 217. W. 197.		
218.	197.	
219.	198.	
236.	452.	453.
237.	453.	
239.	453.	
256.	159.	
259.	163.	
262.	164.	
264.	47.	
265.	47.	165.
270.	214.	
271.	224.	
272.	225.	
273.	226.	
274.	171.	
276.	171.	
278.	173.	
279.	173.	
283.	182.	272.
284.	171.	
287.	179.	
288.	183.	
289.	173.	
291.	180.	
292.	181.	
294.	178.	
395.	45.	178.
297.	44.	179.
303.	184.	
304.	186.	
305.	186.	
306.	188.	
307.	189.	
350.	134.	
352.	136.	
360.	202.	
398.	208.	
399.	209.	
400.	209.	
401.	209.	
402.	210.	
407.	210.	
410.	211.	
411.	212.	
412.	211.	
413.	214.	

M. I. 427. W. 215.		
428.	216.	
429.	38.	
430.	39.	
501.	259.	
502.	299.	
503.	300.	
505.	300.	
506.	301.	
507.	290.	
508.	290.	
509.	290.	
510.	290.	
511.	291.	
512.	291.	
519.	291.	
520.	291.	
522.	291.	
523.	291.	
524.	291.	
530.	291.	
531.	291.	
532.	291.	
533.	291.	
543.	292.	
541.	292.	
540.	292.	
604.	214.	
606.	214.	
616.	217.	
617.	217.	
624.	217.	
625.	218.	
626.	217.	
631.	292.	
633.	293.	
635.	293.	
637.	293.	
638.	293.	
670.	294.	
678.	294.	
741.	83.	
811.	93.	94.
813.	95.	
815.	101.	
816.	102.	

M L 1001. W. 352.M. II 31. W. 221.

- 44 . 221.
- 94 . 442.
- 92 . 443.
- 94 . 444.
- 94 . 444.
- 94 . 443 444.
- 107, . 445.
- 10, . 45.
- 128, . 446.
- 144, . 447.
- 323 . 495.
- 324, . 295.
- 325 . 295.
- 325, . 295.
- 450 . 237.
- 452, . 237.
- 453 . 248.
- 454 . 238.
- 456, . 237.
- 457, . 237.
- 461 . 235.
- 462 . 235.
- 463 . 235.
- 464 . 85.
- 465 . 239.
- 510, . 85.
- 737, . 296.
- 738, . 296.
- 739, . 296.
- 740-46 . 297.
- 749, 2 . 85.
- 765, . 273.
- 835, . 297.
- 836, . 297.
- 841, . 298.
- 849-91 . 298.
- 902, . 336.
- 907, . 335.

N. 34. W. 302.

- 52 . 302.
- 53 . 304.
- 54 . 305.
- 59, . 306.

N. 60, W. 306.

- 61 . 308.
- 63 . 312.
- 67 . 312.
- 68 . 312.
- 70 . 313.
- 71 . 313. 381.
- 73 . 316.
- 96 ff. 403. 404.
- 96 98, . 408.
- 10 . 373.
- 101, . 374. 376. 378.
- 104 . 381.
- 106 . 391.
- 107, . 328.
- 119 . 391.
- 121 . 391.

P. 18 W. 354.

- 22 . 321.
- 23 . 321.
- 58 . 415.
- 59 . 446.
- 83 . 223.
- 126 . 159. 69.
- 133 . 57. 254.f.
- 134 . 58. 60.
- 135 . 58. 60.
- 136 . 58.
- 137 . 57. 58.
- 138 . 54. 57.
- 139 . 54. 57.
- 140, . 254.f.
- 141 . 54.
- 142 . 54.
- 143 f. . 55.
- 144 . 60.
- 146 . 61.
- 146 . 61.
- 147, . 61. 63.
- 148, . 63.
- 149 . 63.
- 150 . 63. 64.
- 151 . 64.
- 152, . 64.
- 158 . 58.
- 176 . 154.

P. 176. W. 154.

- . 204. . 295.
- . 205. f. 295.
- . 225. . 396.
- . 244. . 382.
- . 246. . 282.
- . 253. . 202.
- . 254. . 228.

Pr. 24. W. 190.

- . 25. . 201.
- . 30. . 190.
- . 31. . 193.
- . 33. . 391.
- . 41. . 385.
- . 42. . 388.
- . 43. . 389.
- . 47. . 392.
- . 49. . 319.
- . 52 71. . 85.
- . 62. . 133*.
- . 89. . 17.
- . 91. . 453.
- . 96. . 156.
- . 104. . 141.
- . 105. . 141.
- . 112. . 4.
- . 118. . 367.
- . 119. . 367.
- . 136. . 38.
- . 173. . 282.
- . 174. . 282.
- . 205. . 140.

R. 10. *), W. 66.

- . 11. . 65.
- . 13. . 242.
- . 14. . 243.
- . 15. . 243. 244.
- . 16. . 244. 245.
- . 17. . 240.
- . 18. . 242.
- . 47*. . 431.
- . 49 64. . 247-50.
- . 81*). . 285.
- . 93. . 105.
- . 106. . 437.

R. 107. W. 437.

- . 157. ff. . 432.
- . 161. f. . 433.
- . 163. . 419. 426.
- . 164. f. . 435.
- . 200*. . 282.
- . 229. . 107. 108.
- . 250. . 110.
- . 257. . 286.
- . 359*. . 287.
- . 260. . 111. 204. 287.
- . 262. . 111.
- . 263. . 111.
- . 264. . 112.
- . 267. . 31.
- . 270. . 112. 115.
- . 271. . 116.
- . 273. . 116.
- . 275. . 117. 399.
- . 276. . 117.
- . 278. . 118.
- . 279. . 248.
- . 281. . 118.
- . 282. . 119.
- . 283. . 119.
- . 284*. . 120.
- . 286. . 120.
- . 286*. . 205.
- . 296. . 115.
- . 307. . 204.
- . 309*. . 205.

U. XVII. W. 328.

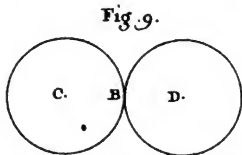
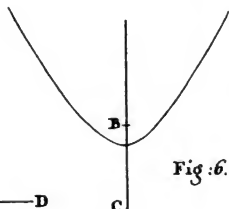
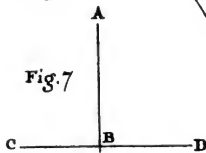
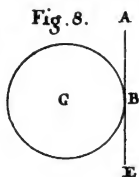
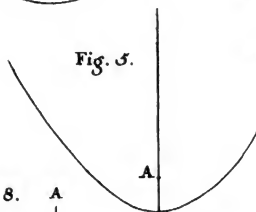
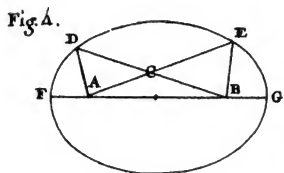
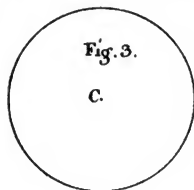
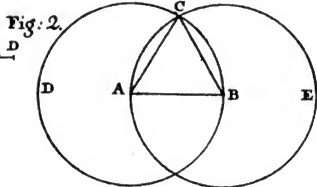
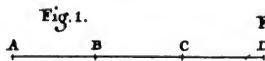
- . 3. . 233.
- . 9. . 330.
- . 10. . 237.
- . 11. . 438.
- . 14. . 254. f.
- . 15. . 69. 237.
- . 16. . 56. 57.
- . 18. . 235.
- . 20. . 235.
- . 23. . 85.
- . 24. . 128.
- . 25. . 129.
- . 27. . 334.

U 95, W. 69.
 . 94, 67.
 . 113, . 240.
 . 121, . 188.
 . 158, . 20.
 . 201, . 361.
 . 225, . 241.
 . 234, . 296.
 . 238, . 250.
 . 249, . 273.
 . 269, . 152.
 . 313, f., 297.
 . 317, f., 298.

U. 369, W. 335.
 . 371, . 336.
 . 372, . 440.
 . 379, . 398.
 . 385, . 315, 336.
 . 443, . 282.
 . 448, . 150, 151.
 . 450, . 152.
 Z. 12, W. 276, 437, f.
 . 13, . 276.
 . 14, . 277.
 . 25, . 355, 440.

Folgende größtentheils, nicht dem sorgfältigen Corrector, sondern dem Abschreiber des Manuscripts zuzurechnende Fehler, sind zu verbessern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Aushängebogen bis M genau durchzusehen.

Seite	Zeile	
—	9	statt hinten lies hinter.
— 40	—	3 von unten, st. La Nie l. Locke.
— 42	—	4 st. von l. vor.
— 43	—	14 von unten, st. a l. C.
— 75	—	8 — — st. Affinität l. S. Affinität.
— 80	—	Ueberschrift, st. Aesthetik l. Aesthetik.
— 83	—	15 von unten, st. 74 l. 74.
— 87	—	22 st. sie l. ihn.
— 97	—	8 st. durchlaufen l. durchlanfe.
— 117	—	7 von unten, st. Verletzung l. Verletzung.
— 119	—	3 — — st. Sürrogat l. Surrogat.
— 121	—	14 st. C. S. 89. 4 l. C. 89. 4.
— 127	—	11 st. objectiv l. subjectiv.
— 130	—	2 von unten, st. kounte l. könnte,
— 134	—	8 des Textes von unten st. (15 l. (Analogie, 15.
— 161	—	16. 17. st. das ist beide in Verknüpfung mit einem, der l. das ist eine Verknüpfung zwischen beiden.
— 164	—	11 von unten, st. nun l. nur.
— 165	—	10 — — st. Aber l. Allein.
—	—	1 — — st. oder sich l. oder die sich.
— 166	—	8 st. von l. bei.
— 172	—	11 von unten, st. stimmt mit l. stimmt dann mit.
— 183	—	1 — — st. P. l. Pr.
— 233	—	17 st. 21 l. U.
— 366	—	15 von unten, st. P. l. Pr.
— 388	—	4 st. P. l. Pr.
— 393	—	3 von unten st. 127 l. I, 27.
— 396	—	10 — — st. Pr. l. P.
— 418	—	16 st. K. l. N.
— 459	—	17 von unten, st. Aristokratie l. Autokratie.
— 447	—	6 st. III l. III.
—	—	6 von unten, st. Fig. 7. l. Fig. 10.



B2751

.M52

l. Bd.

l. Abth.



A000022930682





A000022930682